

QIYĀS DALAM PANDANGAN IBNU RUSYD DAN RELEVANSINYA DENGAN KHI DI INDONESIA

M. Khoirul Hadi al-Asy'ari

Sekolah Tinggi Ilmu Syari'ah, Lumajang, Jawa Timur

Email: Hadiari701@gmail.com

Abstract

This article attempts to discuss Ibn Rushd's thought about qiyas. Ibn Rushd is known as a jurists and philosopher which use aristotalian logic. This article shows that, in qiyas, Ibn Rushd uses maqashid as standard. It is intended to a jurists in islamic law is not stuck on textual interpretation which is out of original meaning. One of the relevances of this study to KHI in Indonesia is the recording section marriage, in which qiyas based on maqashid can use to an effort to save the rights of women.

[Artikel ini mencoba membahas pemikiran Ibnu Rusyd tentang qiyas. Ibnu Rusyd dikenal sebagai ahli hukum dan filosof yang memakai logika Aristotalian. Artikel ini menunjukkan bahwa dalam qiyas, Ibnu rusyd menggunakan maqashid sebagai alat ukur. Hal ini dimaksudkan agar seorang ahli hukum Islam tidak terjebak pada penafsiran tekstual yang keluar dari makna sebenarnya. Salah satu relevansi kajian ini dengan KHI di Indonesia adalah dengan pasal pencatatan nikah, di mana logika qiyas berbasis maqasid sangat kental di gunakan sebagai upaya menjaga hak-hak perempuan.]

Kata Kunci: *Qiyas, Pencatatan Nikah, Relevansi*

A. Pendahuluan

Semua Muslim meyakini Al-Quran sebagai sumber asasi ajaran Islam, sehingga mereka berlomba-lomba mengamalkan ajaran Islam agar selamat menjalani hidup di dunia tapi juga hidup di akhirat. Meski demikian, keyakinan saja tidak cukup. Al-Quran juga merupakan kitab petunjuk dimana manusialah yang bertanggung jawab membuat al-Quran aktif berbicara sehingga ia bisa berfungsi sebagai petunjuk.

Para pemikir Muslim pun telah melakukan pembacaan terhadap al-Quran untuk menggali pesan petunjuknya. Namun meski petunjuknya sama, pembacaan tersebut tidak lantas

dengan sendirinya melahirkan pemahaman yang sama. Ketidaksamaan pemahaman itu bukan saja disebabkan perbedaan latar belakang sosial mereka tetapi juga pendekatan yang dipakai dan ideologi yang mendasarinya.

Al-Quran menjadi dasar hukum Islam, yang bukan semata kategori normatif me nyangkut aturan tingkah laku yang harus dipatuhi, melainkan juga suatu katagori epistemik. Bukan suatu kebetulan bahwa salah satu nama hukum Islam itu adalah fikih, dari kata Arab *al-fiqh*, yang berarti pemahaman, pengertian atau pengetahuan¹. Bahkan hukum sendiri diidentikkan dengan pemahaman dalam pengetahuan. Bagi mereka pengetahuan tidak

¹ Imam al-Gazhalī, *al-Mustasfa min ilm al-Usul* (Kairo: Syirkah at-Tiba'ah al-Fannaiyyah al-Muttaḥidah, 1970), hlm. 11.

saja berarti ilmu kedokteran atau astronomi, misalnya, melainkan juga pengetahuan tentang tingkah laku yang diridai oleh Tuhan dan norma-norma yang mengaturnya.²

Teori Hukum Islam (*Ushul Fikih*) tidak hanya mempelajari masalah-masalah hukum dan legitimasi dalam suatu konteks sosial dan intitusional, tetapi juga masalah epistemologi. Artinya, pendekatan teoritisasi Hukum Islam ditekankan pada perspektif pengetahuan, lebih tepatnya kategori pengetahuan yang pasti (*al-'ilmu*) sebagai lawan pengetahuan tentatif (*az-zann*).³ Ushul fikih tidak hanya berisi analisis mengenai argumen dan penalaran hukum, melainkan juga membahas logika formal, teologi dialektik, teori linguistik dan yang tidak kurang pentingnya-serta, menurut Wael B. Hallaq, merupakan elemen konstitutif usul fikih- adalah epistemologi hukum semisal *Qiyas*.

Qiyas merupakan upaya memahami *Maqashid Syari'ah* melalui logika hukum, secara bahasa berarti mengukur atau membandingkan sesuatu dengan yang lain, agar diketahui kadar masing-masing. Kemudian pemakaian *qiyas* ini meluas kepada proses penyamaan, penyetaraan antara dua hal. Sedang, dalam pengertian terminologi, *qiyas* adalah menyamakan status hukum bagi kasus yang tidak ada nass yang menentukan hukumnya dengan ketentuan hukum kasus lain yang mempunyai ketentuan hukum nass, disebabkan antara keduanya mempunyai persamaan *illat Hukum*.⁴ *Qiyas* pada dasarnya adalah salah satu kegiatan *ijtihad* yang dilakukan *Mujtahid* dalam memecahkan masalah hukum yang belum ditegaskan dalam nass. Seorang *mujtahid* pertama-tama meneliti ayat-

ayat hukum dalam Al-Quran atau dari ruminasan hukum itu dan setelah itu ia meneliti keberadaan *illat* yang sama pada masalah yang lain yang tidak disebutkan dalam nass.

Qiyas sudah dikembangkan oleh banyak ulama, salah satunya Ibnu Rusyd. Jauh sebelum Ibnu Rusyd, asy-Syafi'i telah menelurkan konsep ini dalam kitab *ar-Risalah syafi'i*.⁵ Asy-Syafi'i menegaskan bahwa wahyu sudah seleksi sejak zaman Nabi, tetapi kejadian setiap detik berlanjut dan hal itu membutuhkan sandaran dalil secara al-Quran dan Hadis. Ibnu Rusyd juga menggunakan *qiyas* dalam menalar hukum yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis dengan mencari *Illat* sebagai alat penghubung antara hukum baru dengan hukum asal.

Ibnu Rusyd, meskip lebih dikenal sebagai filosof,⁶ namun ia juga mengembangkan teori hukum Islam yang misalnya dapat dilihat dalam *bidayah al-Mujtahid*, yang dimungkinkan menggunakan metode pengambilan hukum yang berbeda dengan jumhur. Ibnu Rusyd merasa menyatakan bahwa filasafat dan shariah harus sama-sama dibela untuk mengatasi persoalan keagamaan⁷, karyanya *ad-Dharuri fi al-mustashfa* dipandang sebagai salah satu karya ushul fikih di kalangan mazhab Maliki. Dalam karya ini, ia berusaha menjelaskan permasalahan-permasalahan epistemologi Hukum Islam. Salah satunya *qiyas*.

Tulisan ini mencoba mengkaji *qiyas* prespektif Ibnu Rusyd untuk memperkaya khasanah keilmuan dalam masalah epistemologi Hukum Islam. Selain itu, metode *qiyas* Ibnu Rusyd menemukan relevansinya dengan hu-

² Hallaq, "On the Origins of The controversy about The Existence of Mujtahids and The Gate of Ijtihad," SI, 63 (1986), hlm. 131.

³ Jeanette Wakin, "Interptation of the Divine Comand in The Jurisprudence of Muawwaq al-Din Ibn Qudamah, dalam ILJ, hlm. 33.

⁴ Abdul Karim Zaidan, "al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh (halaman 194).

⁵ Asy-Syafi'i memberikan syarat-syarat seseorang boleh melakukan *qiyas*, yaitu menguasai bahasa Arab dan unsur-unsurnya, seperti nahwu, shorof, dan balaghah, mengetahui ajaran-ajaran al-Quran seperti etika Qur'ani, nasikh mansukh, dan lafadz umum atau lafadz khusus, mendalami sunnah, permasalahan yang disepakati dan di ikhtilafi dan menguasai logika yang benar. Muhammad bin Idris al-Syafi'i, ar-Risalah (kairo: Mathba ah Musthafa al-Halabi, 1940 H), hlm. 70.

⁶ Aksin Wijaya, *kritik Atas Kritik Interpretasi al-Quran*, (Yogyakarta: LKIS, 2008) halaman 4

⁷ *Ibid*, hlm. 5.

kum Islam di Indonesia, khususnya dengan hukum perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI).

B. Sejarah Hidup Ibnu Rusyd

Abu Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd al-Hafidz al-andalusi al-Qurtubi al-Maliki,⁸ yang terkenal di Eropa dengan nama *averroes*. Dalam literatur Arab, selain disebut dengan Ibnu Rusyd, ia dipanggil juga dengan sebutan kunyah Abu al-Walid, oleh karenanya, ia disebut dengan julukan al-Hafidz atau Ibnu Rusyd “sang cucu”, sementara kakaknya disebut Ibnu Rusyd al-Jadd “sang kakak”. Julukan tersebut disematkan para ahli sejarah untuk membedakan keduanya, karena keduanya adalah tokoh penting pada zamannya masing-masing dalam bidang fiqh.⁹ Ibnu Rusyd adalah ahli ilmu al-Qur'an, serta ahli ilmu-ilmu kealaman seperti fisika, kedokteran, biologi dan astronomi.¹⁰ Ibnu Rusyd termasuk salah seorang filosof Islam ketiga terbesar Islam yang lahir di Cordova tahun 520 H/1126 M dan wafat pada tahun 1198 M.¹¹

Nama lengkapnya adalah Abu Walid Ibnu Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Ahmad Ibnu Rusyd. Dia adalah seorang filosof muslim brilian yang berusaha mengharmoniskan filsafat dengan agama.¹² Filosof ini berasal dari keluarga Arab yang terhormat dengan tradisi keilmuan luar biasa serta berdomisili di

Andalusia. Sang cucu (Ibnu Rusyd) lebih terkenal dan senantiasa namanya diabadikan (disebut) dalam sejarah pemikiran kemanusian. Kemashurannya tidak hanya terbatas dalam lingkungan orang Islam, bahkan sampai merambah pada perbincangan dunia hingga hari ini. Jika ditanya siapa filosof Cordova atau komentator Aristoteles terbesar? tentu manusia menjawab dengan pengetahuannya secara pasti bahwa Ibnu Rusyd-lah orangnya.¹³

Ibnu Rusyd juga berasal dari keluarga yang diperhitungkan dalam bidang hukum. Kakaknya dari ayah adalah seorang hakim terkemuka di Cordova. Ia juga aktif dalam kegiatan politik dan sosial. Ibnu Rusyd sendiri pertama kali menduduki jabatan hakin agung di Cordova tahun 1711 M¹⁴. Ia memulai karirnya di Cordova setelah Abi Muhammad bin Mugis.¹⁵ Pada tahun 1153 M (548 H) Ibnu Rusyd berada di Marrakesh, di istana Abdul Mu'min; penguasa Muwahhidun yang telah membangun berbagai madrasah, di mana ia diminta untuk mengelolanya. Saat berkenalan dengan Abdul Mu'min, ia berusia 27 tahun.¹⁶ Anaknya yang bernama Abu Ya'kub Yusuf bin Abdul Mu'min menggantikanya dan termasuk seorang penguasa yang ikut andil dalam memajukan ilmu pada masanya; adab ataupun ilmu-ilmu kuno. Ibnu Tufail memiliki andil besar dalam memperkenalkan Ibnu Rusyd kepada sultan Abu Ya'qub.¹⁷

⁸ Kata pengantar oleh Imam al-Ghazali dan Ahmad Zaidun, dalam kitab *al-Bidayah* halaman 18-19.

⁹ Aminullah el-Hadi, *Ibnu Rusyd Membela Tuhan Filsafat Ketuhanan Ibnu Rusyd*, (Yogyakarta: LPAM, 2004), hlm. 26-27.

¹⁰ M. Natsir Arsyad, *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah*, (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 227.

¹¹ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), halaman 153.

¹² Muhammad Imarah, (*dirasah wa Tahqiq*), “Muqoddomah” dalam Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqal fima baina al-Hikmah wa as-Syari'ah min al-Ittisal*, (Mesir: Dar al-Ma'arif tt), hlm. 5.

¹³ Mahmud Qosim, *Falsafah Ibnu Rusyd wa Asaruha fi at-Tafkir al-Garbiy*, (Khurtum: Universitas Ummi Durman al-Islamiyyah, 1967), hlm. 3.

¹⁴ Muhammad Imarah, “Muqoddimah”, hlm. 5-6.

¹⁵ Abdur-Rahman Badawi, “Ibnu Rusyd” dalam *Mausu'ah al-Hadarah al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, juz I (Bairut: Dar al-Faris, 1995), hlm. 108.

¹⁶ Jamil Saliba, *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyyah* (Bairut: Dar al-Kitab al-Labnani, 1973), halaman 443-444.

¹⁷ Abdur-Rahman Badawi, “Ibnu Rusyd”, hlm. 108. Mengenai sultan Abu Ya'qub, lihat Mahmud Qosim, *al-Falasuf al-Muftara*, hlm. 9. Lihat juga Muhammad Lutfi al-Jam'ah, *Tarikh Falasifah al-Islam fi al-Masriq wa al-Magrib* (Bairut: al-Maktabah al-Ilmiyyah, t tp), hlm. 133. Tentang minat besar Khalifah al-Hakam (wafat 366 H) terhadap berbagai macam ilmu, lihat Kamil Muhammad Uwaiddah, *Ibnu Rusyd: Filosof Muslaim dari Andalusia, Kehidupan, karya dan pemikirannya*, alih bahasa Aminullah el-Hady (Jakarta: Riora Cipta, 2001), hlm. 20-21.

Pada tahun 1169 M (565 H) Ibnu Tufail memperkenalkan¹⁸ Ibnu Rusyd kepada sultan Abi Ya'qub Yusuf yang berpikiran maju di bidang ilmu pengetahuan, dan memberinya tugas untuk menyusun berbagai komentar (*syarah*) dan tafsir atas karya-karya Aristoteles sehingga bebas dari berbagai kecacatan terjemahan dan kesalahan para komentator dan mufassir. Ibnu Rusyd memulai pekerjaan berat ini sejak saat itu.¹⁹ Pada tahun itu pula, sambil menjabat hakim di Sevilla,²⁰ lahir karya ringkasannya terhadap karya Aristoteles, *Kitab al-Hayawan*, meski diakui tidak maksimal dikarenakan kesibukanya sebagai hakim.²¹

Pada tahun 1171 M (567 H) Ibnu Rusyd kembali ke Cordova. Di sela kesibukanya sebagai hakim agung, ia aktif menulis di Daulah Muwahhidun. Tulisan-tulisan itu bisa dijumpai di Marakesy, Sevilla dan di Cordova. Fakta ini menunjukkan berbagai tafsirnya terhadap karya-karya Aristoteles mengenai nama-nama negara.²² Tahun 1178 M (574 H) Ibnu Rusyd menulis sebagian karyanya yang bernama "Fi al-Jirm as-Samawi" di Marrakesy. Tahun 1179 M (575 H) ia menyelesaikan salah satu karyanya tentang ilmu kalam di Sevilla. Kemudian pada tahun 1182 M (578 H) sultan Yusuf mengundangnya ke Marrakesy dan menunjuknya secara untuk menggantikan posisi Ibnu Tufail yang telah lanjut Usia sebagai dokter pribadinya.²³

Saat Ibnu Rusyd lahir di Cordova²⁴ tahun 520 H/1126 M, daulah Murabithun berada dalam kehancuran, kelahiranya empat tahun mendahului wafatnya daulah Muwahhidun, yaitu Muhammad Ibnu Tumart. Pemikiran yang berkembang saat itu; tepatnya pada masa daulah Murabithun yang didirikan oleh Yusuf Ibnu Tasfin (1090-1106 M) di Magrib dan berakhir pada masa Ishak (1146-1147 M), sultan yang kelima dari daulah Murabhitin, dunia intelektual dikuasai oleh para ahli fiqh yang bersikap masa bodoh terhadap ilmu-ilmu rasional.²⁵

Ibnu Rusyd hidup dalam situasi politik yang sedang berkecamuk. Ia lahir pada masa pemerintahan al-Murafi'ah yang digulingkan oleh golongan al-Muhadiyyah di Marakesy pada tahun 542 H/1147 M, yang menaklukan Cordova tahun 543 H/1158 M. Gerakan al-Muhadiyyah dimulai oleh Ibnu Tumart yang menyebut dirinya sebagai al-Mahdi. Dia berupaya meniru golongan Fatimiyyah, yang muncul seabad sebelumnya dan berhasil mendirikan sebuah kekaisaran di Mesir dalam hal semangat berfilsafat mereka, penafsiran-penafsiran rahasia mereka serta kehebatan mereka dalam bidang astronomi dan astrologi. Tiga orang pewarisnya, dari golongan al-Muhadiyyah, Abdul Mu'min, Abu Yaqub dan Abu Yusuf, yang diabdi Ibnu Rusyd, terkenal karena semangat berilmu dan berfilsafat.²⁶

¹⁸ Lebih lanjut tentang perkenalan Ibnu Rusyd dengan sultan Abi Ya'qub Yusuf, lihat Mahmud Qasim, *Falsafah Ibnu Rusyd*, hlm. 7.

¹⁹ Muhamad Imarah, "Muqodimmah", hlm. 6.

²⁰ Abdur-Rahman Badawi, "Ibnu Rusyd", hlm. 108.

²¹ Jamil Saliba, *Tarikh al-Falsafah*, hlm. 445.

²² Abdur-Rohman Badawi, "Ibnu Rusyd", hlm. 108-109. Pada tahun 1171 M ini Ibnu Rusyd banyak melahirkan karyanya ringkasannya terhadap karya-karya Aristoteles, padahal kesibukanya sebagai hakim agung menuntutnya bekerja ekstra keras guna menangani urusan-urusan sosial, di mana pada saat itu ia selalu berpindah-pindah dari Cordova ke Sevilla atau ke Marrakesy. Lihat Jamil Saliba, *Tarikh al-Falsafah*, hlm. 445.

²³ *Ibid*, hlm. 109. Lihat juga Jamil Saliba, *Tarikh al-Falsafah*, hlm. 445.

²⁴ Cordova merupakan kota terbesar di Andalusia, dan dari sanalah Majoritas para cendekiawan berasal. Karena itu, kota itu terkenal tardisi Intelektual yang tinggi, di samping sebagai pusat berkumpulnya orang-orang terhormat dan para cendekiawan. Seiring dengan kebangkitan intelektual yang terjadi, filsafat secara khusus merupakan ilmu yang tidak disukai di negeri ini. Kamil Muhammad Muhammad Uwaiddah, *Ibnu Rusyd, Filosof*, hlm. 19-23.

²⁵ Muhamad Imarah, "Muqaddimah", hlm. 5.

²⁶ Ahmad Fuad al-Ahwani, "Ibnu Rusyd", hlm. 199-200.

Situasi di atas menggambarkan bahwa daulah Muwahhidun secara turun temurun adalah pewaris tradisi intelektual dan pencinta ilmu pengetahuan, terlebih pada masa sultan Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur Billah. Karena itu, apa yang dikatakan Munk, seorang oreantalis perancis yang menuduh sifat fanatik daulah Muwahhidun itulah, yang telah menyebabkan timbulnya fitnah terhadap Ibnu Rusyd. Sebagai contoh, sewaktu Ibnu Abi Usaibah mengurakan biografi Abu Bakar Ibnu Zurh. Bahwa Khalifah al-Mansur telah memerintahkan kepadanya menutup segala pelajaran filsafat Yunnani serta merampas dan membakar segala buku-bukunya. Dan yang dikatakan oleh Ernest Renan, bahwa daulah Muwahhidun adalah pengikut ajaran al-Ghazali, yang anti filsafat dan Ibnu Tumart sebagai pendirinya adalah murid setia al-Ghazali, ditolak oleh Muhammad Yusuf Musa dengan mengemukakan bukti-bukti sejarah tentang karakter-karakter yang baik dari daulah Muwahhidun sebagai pencinta ilmu dan filsafat semenjak daulah itu berdiri. Sedangkan terjadinya tragedi yang menyedihkan (*mihnah*) yang menimpa Ibnu Rusyd, pastilah dilatarbelakangi oleh sebab-sebab lain di luar prinsip-prinsip pemerintahan.²⁷

Terjadinya peristiwa (*Mihnah*) jelas bisa dirujuk pada sebab-sebab politik yang mengadu domba dan fitnah, karena sebagian ulama tidak mungkin mengambil tindak kekerasan secara terang-terangan, kecuali dengan menghasut, membangkitkan permusuhan dan bersikap fanatik. Siapapun tidak akan bisa menyikapi keadaan (*masalah dilematis*) dengan pemikiran logis, jika sikap fanatik itu meluap-luap (*membabi-buta*) sewaktu menjelaskan (*perbedaan*) peperangan terhadap suatu bangsa dengan musuh-musuh agama. Melalui huru-hara ini, para penguasa perdamaian tidak bisa dipandang salah atas sikapnya mendukung orang-orang yang dibutuhkan untuk (*menompang ke-*

pentingannya) dirinya. *Mihnah* yang menimpa Ibnu Rusyd benar-benar menceritakan kisibukan Khalifah dalam memerangi orang Eropa (kristen), sebab di sela peperangan itu Khalifah sangat membutuhkan dukungan para pemberontak daripada para filosof dikarenakan adu domba dan fitnah yang mereka lontarkan. Dengan demikian, tidak heran jika Khalifah mengambil keputusan dengan menjauhkan mereka dari peperangan ini. Ibnu Rusyd dengan sekolompok para fuqaha, hakim dan orang yang mempunyai kedudukan tinggi ditimpa cobaan (*bencana*). Penyebab yang menghantarkan satu sama lainnya dari mereka ke tempat pengasingan dengan satu alasan yang ditujukan kepadanya, yakni menekuni filsafat dan ilmu-ilmu kuno. Diantara Ulama yang diasingkan itu terdapat nama Abu Ja'far az-Zahabi, orang yang paling dicintai Khalifah sehingga Khalifah al-Mansur memberinya sifat: bahwasanya Abu JA'far az-Zahabi tak ubahnya seperti emas dalam cetakan yang tak bisa bertambah, kecuali keindahannya.²⁸

Muhammad Lutfi Jam'ah, seperti yang dikutip Zainal Abidin Ahmad, melihat persoalan *Mihnah* yang menimpa Ibnu Rusyd dari segi lain, di mana ia menganggap tidak menutup kemungkinan berasal dari diri Khilafah sendiri yang memiliki sifat-sifat paradoks akibat pengaruh dari kehidupanya yang sangat buruk di masa mudanya. Dia seorang pencinta keadilan, kebaikan terhadap sesama dan suka kemajuan, tetapi tidak keberatan membunuh saudaranya sendiri dan pamanya yang memberontak. Dia adalah pecinta ilmu pengetahuan, pelindung para pelajar, tapi pernah menyuruh membakar buku-buku yang berharga dan memerangi mazhab Maliki yang berkembang di Afrika Utara dan Andalusia. Lebih jauh ia menjelaskan, pendapat yang benar yaitu ada dua sebab yang menyeret Ibnu Rusyd ke muka pengadilan, sebab terang dan sembunyi. Sebab yang terang

²⁷ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd (Averoues): Filosof Islam Barat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 70. Lihat juga Muhammad Yusuf Musa, *Baina ad-Din wa al-Falsafah*, hlm. 38-39.

²⁸ Jamil Saliba, *Tarikh al-Falsafah*, hlm. 447-448.

adalah segala alasan yang dikemukakan di mu-ka pengadilan terhadap Ibnu Rusyd sebagai tu-duhan. Sedangkan sebab tersembunyi adalah perasaan iri hati, dendam dan permusuhan dari golongan tertentu yang tidak senang me-lihat kesuksesan yang dicapai oleh Ibnu Rusyd sampai hari tuanya.²⁹

Terlepas dari sebab-sebab Mihnah yang menimpa Ibnu Rusyd, namun yang jelas para fuqaha (ulama) begitu dominan pada masanya, sehingga tak heran jika pada akhirnya pemikiran yang bersifat filosofis dilarang dipelajari dan karya-karya tentang filsafat pun dimus-nahkan. Realitas ini ditunjang oleh pengakuan Ibnu Rusyd sendiri ketika pertama kali mem-pelajari filsafat, di mana ia ingin menciptakan suatu alur pemikiran bebas³⁰ yang tidak terikat oleh suatu mazhab. Dengan demikian, ia ingin menciptakan iklim pemikiran yang bersifat analitis-kritis. Hal ini belum dimiliki oleh fukaha pada masanya, meskipun dikenal dengan tra-disi intelektual yang sangat menghargai per-kembangan ilmu pengetahuan. Ibnu Rusyd selain masyhur sebagai seorang filosof yang bri-lian, ia juga merupakan agamawan dan ilmu-wan yang jenius dan produktif dalam me-lahirkan karya-karyanya; baik hasil karya sen-diri, ataupun komentar terhadap karya-karya orang lain. Menurut Ernas Renan dalam buku-nya, mengutip pendapat Jamil Saliba, karya-karya Ibnu Rusyd meliputi bidang filsafat, per-bintangan, fisika, kedokteran, psikologi

(*nafs*), etika, fiqh, ushul fiqh, teologi, serta bahasa Arab, dan sastra Arab. Karya-karya ini kira-kira mencapai 80 buah dan kebanyakan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan La-tin. Sedangkan dalam bentuk aslinya yang berbahasa Arab, hanya sebagian saja yang dite-mukan. Jamil Saliba hanya menjelaskan karya-karya Ibnu Rusyd yang berkaitan dengan bi-dang kefilsafatan, kealaman (*fisika*), kejiwaan (*nafs*), fiqh dan teologi, karena karya-karyanya tentang kedokteran, serta kebahasaannya dan kesustraan masuk dalam perbincangan sejarah kedokteran, serta sejarah bahasa dan sastra.

Ibnu Rusyd tidak hanya seorang sosok filosof muslim terbesar di kalangan Islam, tetapi juga di dunia. Penghargaan sesungguhnya pantas ditujukan kepadanya, sebab berkat jasa-nya Eropa bangkit dari kegelapan *taqlid* yang menyelimutinya, filsafat pada zaman perte-negahan mengalami masa kebangkitan (*re-naissance*).³¹ Karena itu, suatu keharusan mem-posisikan Ibnu Rusyd pada barisan terdepan bersama Plato, Aristoteles, dan Kant, dan me-ninggikan mereka dalam filsafat akal di atas para filosof lain.³² dengan demikian Ibnu Rusyd telah membuka jalan kepada Eropa agar ber-sikap kritis pada dogma-dogma Kristen yang telah mengekang kebebasan berfikir manusia.³³

Sebagai orang yang gemar terhadap cara berfikir rasional dan ilmu-imi rasional, Ibnu Rusyd banyak terpengaruh oleh pemikiran Aristoteles, seperti dijelaskan Luis Massignon-

²⁹ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd*, hlm. 71-73. Lihat juga Muhammad Lutfi Jam'ah, *Tarikh Falsafah*, hlm. 125-131.

³⁰ Muhammad Lutfi Jum'ah, *Tarikh Falsafah*, hlm. 116. Ibnu Rusyd hidup dalam lingkungan tradisi ilmu dan agama, namun kondisi yang dihadapi adalah keasyikan masyarakatnya dalam pengetahuan taklid. Karena itu, ia berupaya keras menentang keras, membaca dan belajar, sampai akhirnya tertarik mempelajari filsafat. Lihat Ali Sami anNasyar dan Muhammad Ali Abu Rayyan, *Qiraat*, hlm. 861.

³¹ Sejak zaman *Renaissance* munculah paradigma baru mengenai kosmos dan Tuhan, karena manusia mulai menyadari dirinya sebagai titik sentral di dunia ini, yang meskipun relatif tergantung Tuhan, namun otonom; memiliki hakat dan martabat tinggi di dunia. Dunia pantas dikembangkan, diperbaiki, ditata dan dinikmati. Rainassance telah melahirkan semangat otonomi dan rasa tanggung jawab terhadap diri sendiri, dan keterbukaan terhadap intelektual dan kemampuan-kemampuan alami manusia yang telah lama terbelenggu oleh segala macam tabu, vonis dosa dan lain-lain. Lihat Y.B Mangun Wijaya. "pengantar" dalam Johan Huizinga, *Homo Ludens: Fungsi dan Hakikat Permainan dalam Budaya*, talih bahasa Hasan Basri (Jakarta: LP#ES, 1990), hlm. XV.

³² Umar Farukh, *Abrikiyyah al-Arab fi al-Ilm wa al-Falsafah* (Bairut: Maktabah al-Asriyyah, 1989), hlm. 154.

³³ Nurchalis Madjid, dalam Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1998), hlm.. cover belakang.

mengutip pendapat Musthafa Abdur-Raziq-didalam kitabnya, *Majmu Nusus lam Tunṣyār Muta'alliqah bi Tarikh at-Tasawwuf fi al-Biladh al-Islam:*

"orang ini di fitnah lantaran mengagumi (memuja) Aristoteles dan hampir dalam hal pengetahuan indera dan akal pertama ia mengikuti Aristoteles. Seandainya ia mendengar filosof ini (Aristoteles) berkata: Bahwasanya penegak kebenaran adalah penuntun pada suatu zaman, maka ia berkata Aristoteles-lah orangnya dan ia menyakininya. Mayoritas karya-karya Ibnu Rusyd berasal dari pendapat Aristoteles, terkadang terbentuk ringkasan dan terkadang terbentuk komentar".³⁴

Semangat rasionalisme³⁵ yang diusung Ibnu Rusyd, di satu sisi membawa pengaruh negatif. Di zamannya ia mendapat tantangan dari ulama dan penguasa, karena filsafatnya dianggap bertentangan dengan pendapat umum. Sedangkan di sisi lain membawa pengaruh positif bagi kebangkitan intelektual dunia barat yang sangat mengagungkan peran akal, sehingga mereka memanfaatkan momen-tum ini dan mengatakan bahwa filsafat mengandung kebenaran, sedangkan agama dan wahyu membawa hal-hal yang tidak benar.³⁶ Di dunia Islam, Ibnu Rusyd dikenal sebagai seorang ahli hukum dan filosof membela rekannya terhadap kritik dan serangan al-

Ghazali,³⁷ sedangkan di dunia Barat, ia terkenal sebagai seorang dokter dan penafsir filsafat Aristoteles.³⁸ Namanya pun lebih masyhur. Ini terbukti dengan adanya karangan-karangan filsafat Aristoteles banyak diterjemahkan ke dalam bahsa Latin, sehingga ia dikenal sebagai *Commentator* di dunia Latin, di samping ke-masyhuran namanya dalam lapangan ilmu kedokteran.³⁹

Gelar tersebut pantas disandang oleh Ibnu Rusyd, karena, di satu sisi, para pemikir Eropa mengakui, berkat komentator-komentar Ibnu Rusyd itulah mereka terbantu mengurai pemikiran al-Farabi dan Ibnu Sina. Sedangkan disi lain, tafsir Ibnu Rusyd merupakan tafsir terbaik dalam menjelaskan filsafat Aristoteles pada kebanyakan persoalan yang belum diketahui maksudnya. Ibnu Rusyd-lah pengagas teori *al-Aql al-Fa'al* (akal aktif) dengan menggunakan kata-kata yang jelas dalam tafsirnya, yang kemudian diambil alih oleh Thomas Aquino pada abad 13 M dan ia mengakui bahwa teori ini miliknya. Ia sendiri sebenarnya menempuh metode Ibnu Rusyd, hingga akhirnya memutuskan paendapat tersebut dalam karyanya *Al-Khulashah al-Lahutiyyah Summa Theologia* (Ringkasan Ketuhanan). Sejak itu Thomas Aquino dianggap sebagai pembeharu terbesar dalam kristen.⁴⁰

³⁴ Musthafa Abdur Raziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah* (Mesir: Maktabah as-Saqafah ad-Diniyyah t.tp), hlm. 41.

³⁵ Dewasa ini, rasionalisme dipahami sebagai produk zaman Renaissance yang telah mengubah cara pandang manusia di alam ini, dari *Teosentrism* ke *Antroposentrism*, bahkan dari *Teosofis* ke *Antroposofis*. Dalam hal ini, manusia dipandang secitra atau serupa dengan Alloh, sejauh orang merasa bahwa dunia yang serba dimengerti dan serba teratur, masih ada tempat bagi Alloh. Lihat Keits Wilkes, *Agama dan Ilmu Pengetahuan*, saduran Bebas Yayasan Cipta Loka Caraka (Jakarya: Sinar Harapan, 1985) halaman 45.

³⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid II (Jakarta: UI-Press, 1986) halan 56. Kesalahpahaman dalam memahami rasionalisme Ibnu Rusyd sangat mendasar, jika rasio diyakini sebagai suatu kemampuan otonom dan mengatasi kekuatan metafisis dan transendental. Rasio menjadi "batara tunggal". Ia mengatasi semua pengalaman yang bersifat partikular dan khusus, dan menghasilkan kebenaran-kebenaran mutlak, universal dan tak terikat pada waktu. Lihat Ibrahim Ali Fauzi, "Pro Kontra Posmodernisme dalam wacan Filsafat" dalam Himmah, No.3/ TH.XXVI/1993 (yogyakarta: UII,1993), hlm. 36.

³⁷ Misalnya, Ibnu Rusyd menolak prinsip *Ijraul-Adat* al-Ghazali sebaliknya mengemukakan prinsip hukum kausalitas dari Aristoteles. Lihat Poerwantara, A, Ahmadi dan M.A Rosali, *Seluk Beluk Filsafat Islam* (Bandung: Remaja Rosda Karya., Hlm. 199-200. Aristoteles mengatakan, "alam adalah di manapun adanya sebab keteraturan." Lihat Dagobert D. Runes (ed), *Dictionari of Philosophy* (New Jersey: Lithefield, Adam dan CO, 1976), hlm. 69.

³⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, hlm. 57.

³⁹ Harun Nasution, *Falsafah dan*, hlm. 48.

⁴⁰ Mahmud Qasim, *Falsafah Ibnu Rusyd* , hlm. 8-9.

Ibnu Rusyd merupakan penafsir Aristoteles terbesar sepanjang masa, sekaligus menjadi sumber utama Aristotelianisme Eropa abad pertengahan, dan untuk jangka waktu lama Ibnu Rusyd mempengaruhi jalan pikiran Eropa, antara lain seperti tercermin dalam apa yang dikenal dengan Averroisme Latin.⁴¹ Averroes menjadi tokoh utama dalam sejarah intelektual Barat dan sebagian besar karyanya tetap bertahan tidak hanya dalam bahasa Arab juga dalam bahasa Ibrani dan Latin.⁴² Dari sejumlah tulisan Ibnu Rusyd, ada beberapa karya yang menjelaskan bagaimana corak pandangan berfikir Ibnu Rusyd dalam konteks Agama, lebih-lebih jika hal itu diakatikan dengan pemahaman syari'at. Agama menurut Ibnu Rusyd tidak hanya dipahami dalam dimensi kemanusiaan semata, melainkan juga harus mampu melaju memasuki dimensi ketuhanan. Artinya, sikap kritis dengan berfikir filosofis memang harus dikedepankan dalam beragama, tetapi jangan sampai sikap kritis itu mengarahkan pada eksklusivisme sehingga tidak mau dikritik oleh orang lain. Karena itu tidak heran jika Ibnu Rusyd dapat menerima kebenaran (pembuktian) berbagai mazhab yang tidak mempergunakan metode demonstratif yang lazim di pakai para filosof dan tidak sepenuhnya menyalahkan mereka. Dengan kata lain, menurutnya, sisi kemanusiaan dan sisi ketuhanan dalam memahami agama harus dipadukan dan tidak boleh dilepas-pisahkan.

Sesungguhnya agama yang istimewa dalam diri Hukama (orang-orang bijak) adalah penelitian terhadap wujud. Jika demikian, maka Sang Pencipta tidak akan disembah dengan sesembahan (ibadah) yang paling mulia dari pada mengetahui ciptaan-ciptaannya. Yang bisa mengantarkan kepada pengetahuan tentang

Zat-Nya secara benar, dimana penelitian itu merupakan perbuatan yang paling mulia menurut-Nya dan terhormat di hadapan-Nya.⁴³

Di dalam karyanya, *Fals al-Maqal Fi ma baina al-Hikmah wa asy-Syari'ah min al-Ittishal*, Ibnu Rusyd berupaya mempertautkan relasi akal (filsafat) dengan naql (Wahyu), dimana ia memaparkan kesesuaian antara keduanya dari segi penalaran murni dan ia berkesimpulan bahwa akal dan agama adalah pemberian Allah, karena itu keduanya tidak bertentangan dengan yang dipikirkan oleh akal.⁴⁴

Sedangkan dalam karyanya, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Ibnu Rusyd menginginkan agar ajaran-ajaran agama bisa diterima manusia sesuai dengan kapasitas intelektual yang dimilikinya. Dengan demikian, dia tidak menjustifikasi pendapat si A atau si B atau si C yang paling benar. Ini berarti, pemikiran kritis analitis merupakan yang terbaik dalam memahami agama, tetapi bukan satunya. Dengan kata lain, manusia boleh mengamalkan ajaran agama sesuai dengan batas kemampuannya dan hal itu dipandang benar menurut kriteria yang ditempuhnya.

Semua karya Ibnu Rusyd dapat dibagi menjadi tiga periode, *pertama*, Periode awal hingga 567/1170, Ibnu Rusyd, utamanya, menulis "Jami'" komentar ringkas, dan dari 564/1168 hingga 571/1175 menulis *Talkhis* (komentar menengah). Yang pertama mencakup masalah pengenalan logika, fisika, dan psikologi serta masalah-masalah ilmiah lainnya, agaknya dari sekedar memberikan penjelasan tentang logika spesifik Aristoteles, fisika dan sebagainya. Dalam periode ini ia juga menulis buku tentang hukum Islam (fiqh). Dari 573/1177, adalah masa transisi dalam kehidupan intelektual di Andalusia, dan karya-karya periode ini

⁴¹ Nurchalis Majid (ed), *Kahazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 36.

⁴² Sayyed Husain Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, alih bahasa Suharsono dan Jhamaludin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 55.

⁴³ Muhammad Atiq al-Iraqi, *al-Manhaj an-Naqd fi Falsafah Ibnu Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1980), hlm. 45.

⁴⁴ Mahmud Qosim, *Falsafah Ibnu Rusyd wa Asaruha fi at-Taftir al-Gharibi*, (Khurtum: Universitas Ummi Durman al-Islamiyyah, 19667), hlm. 10.

lebih bersifat “dokrinal offensive”. Dari sisni dan selanjutnya keahliannya dalam lapangan hukum bergandengan dengan studi filsafat praktisnya, seperti dalam *Komentar Menengahnya* tentang *Etika Nichomachean* tahun 1177. Untuk alasan tidak diketahui Ibnu Rusyd meninggalkan kariernya sementara waktu dan kembali pada 591/1194 dengan komentar *Final*-nya, yaitu komentar meneghnya tentang *Republika* nya Plato. Saat itu, dia berkunjung ke istana Amirul Mukminin di Marrakesy (Maroko) tahun 574/1178, dan kembali ke Sevilla tahun berikutnya untuk melancarkan serangan dengan tiga karya utamanya yaitu: *Fashl al-Maqal*, *Kasfyf an-Manahij al-Adillah* dan *Tahafut at-Tahafut*. Periode terakhir, selain sebagai seorang Qadhi di Cordova dan dokter pribadi sultan, Ibnu Rusyd menyusun komentar-komentar besar (*tafsir*)nya. Akhir dari kariernya dia mempertimbangkan “isu-isu” penting, khususnya dalam lapangan logika, selain juga mengintroduksikan karya-karya medis dan politik

C. Relevansinya *Qiyas* Ibnu Rusyd dengan KHI di Indonesia

Istilah *qiyas* dalam bahasa sehari-hari dapat diartikan menyamakan sesuatu dengan yang lain. *Qiyas* juga bisa diartikan sebagai upaya membandingkan dengan cara menyamakan atau mendekatkan antara dua hal,⁴⁵ atau upaya mempersamakan sesuatu dengan sesuatu yang ada.⁴⁶ Istilah *qiyas* sepadan dengan *analogy* dalam bahasa Inggris, yang berarti menyamakan hubungan, yaitu pengambilan kesimpulan dua

peristiwa yang berangkat karena adanya kesamaan antara satu bagian dengan bagian yang lain kemudian diambil makna baru,⁴⁷ sedangkan *qiyas* dalam istilah *ushuliyyah* menyamakan hukum suatu kasus yang tidak terdapat pada *nass*, karena ada *illah* yang sama di dalam *nass* dan peristiwa itu.⁴⁸ Menurut al-Syafi'i, *qiyas* berarti upaya menemukan sesuatu yang dicari melalui dalil-dalil sesuai dengan *khabar* yang ada dalam al-Qur'an atau Sunnah, yaitu mencari sesuatu yang ada tetapi tidak tampak sehingga untuk menemukannya diperlukan petunjuk dalil-dalil.⁴⁹ Dua peristiwa yang disamakan itu satu menjadi penilai bagi yang lain.⁵⁰ Meski dua peristiwa itu dalam posisi berbeda, namun eksistensi keduanya harus ada dalam *qiyas*, sebab *qiyas* tidak dapat dilakukan kecuali menggabungkan keduanya.⁵¹ Dengan *qiyas* ini seorang mujtahid membuat klasifikasi tertentu, yaitu mengartikulasikan *illah*, untuk menentukan hukum suatu peristiwa yang tidak dijelaskan oleh al-Qur'an atau Sunnah.

Sedangkan menurut Ibnu Rusyd definisi *qiyas* adalah:

وأما القياس الشرعي فهو إلحاقي الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المskوت عنه لشهادة الشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة حامدة بينهما،

“adapun *qiyas syar'i* adalah menghubungkan sesuatu hukum yang bersifat wajib terhadap sesuatu dengan jalan syara, yang belum diketahui dengan cara menyamakan sesuatu yang bersifat wajib bagi sesuatu yang belum diketahui, dengan jalan mengumpulkan Hu-

⁴⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), Halaman 197. Lihat juga di Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971), hlm. 247.

⁴⁶ Al-Syafi'i, *al-Risalah*, edisi Muhammad Sayid Kailani (mesir: Matba'ah Musthafa al-Baby al-Halaby Wa Awladah, 1969), hlm. 504. Selanjutnya disebut dengan Imam Syafi'i edisi Kailani.

⁴⁷ Degobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield, Adam and co., 1976), hlm. 11.

⁴⁸ Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo : Dar al-Qolam, 1398/1978) halaman 52. Lihat juga Muhammad Abu Zahroh, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1377/1958) halaman 218. Lihat juga Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971), hlm. 248.

⁴⁹ Al-Syafi'i, *al-Risalah*, hlm. 501.

⁵⁰ Kamali, *Principles*, hlm. 197.

⁵¹ Saif al-Din Abi Hasan Ali ibn Abi Ali ibn Muhammad al-Amidi (selanjutnya disebut al-Amidi), *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, jilid 2, juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr 1416/1996), hlm. 127.

kum atau illah diantara keduanya.⁵² Dengan bahasa lebih mudahnya, *qiyyas al-Syar'i* adalah menyamakan hukum dengan sesuatu yang ada dalam syara', sedang syara' sendiri tidak membicarakannya, karena adanya keserupaan hukum tersebut dengan masalah yang diwajibkan oleh syara' atau karena adanya *illah* (alasan) yang sama.⁵³ Jika kita telah secara mendalam Ibnu Rusyd menambahkan kata *syar'i* hal ini adalah upaya Ibnu Rusyd untuk menunjukkan konsep *qiyyasnya*, kalau kita baca dan pahami ulang defenisi dari ulama-ulama sebelumnya, mereka mempunyai titik tekan kepada ketentuan adanya *al-Ashl* serta *al-Far* dalam satu poros yang sama bila adanya kesamaan *illah*, bila tidak ada kesamaan *illah* maka *qiyyas* tidak dapat dilakukan atau ditetapkan. Dan sering kali ulama sebelum Ibnu Rusyd terjebak dalam *lafadz khusus*.⁵⁴

Menurut Ibnu Rusyd metode yang digunakan dalam mengeluarkan hukum-hukum syari'at, dan sebab-sebab timbulnya perbedaan sebenarnya ada tiga, *pertama*, *lafadz*; *kedua*, perbuatan; *ketiga*, ketetapan. Adapun hukum masalah yang tidak dijelaskan hukumnya oleh pe-

netap hukum (baca: Allah dan Rasullullah), Jumhur Ulama berkata, "sesungguhnya metode mamaminya dengan *qiyyas*", sementara Ahlu Azh-Zhahir berkata, "*qiyyas* dalam hukum syari'at adalah *bathil*", dan sesuatu yang tidak dijelaskan oleh penetap hukum adalah tidak ada hukumnya, dan logika membuktikan hal ini, karena ragam kasus dan peristiwa yang terjadi di kalangan manusia tidak akan ada habisnya, sementara nass, perbuatan Rasullah dan ketetapannya terbatas, maka mustahil sesuatu yang ada batasannya dihadapkan dengan sesuatu yang tidak ada batasnya".

Adapaun *lafadz-lafadz* yang dapat dipahami untuk menentukan hukum terdiri dari tiga klasifikasi yang disepakati dan satu yang dipersebutkan. Adapun tiga klasifikasi yang disepakati adalah, *pertama*, *lafadz umum*, *kedua*, *lafadz khusus*, *ketiga*, *lafadz umum*, namun yang dimaksud adalah *lafadz khusus*, atau *lafadz khusus*, namun yang dimaksud adalah *umum*.

Dengan adanya klasifikasi tersebut maka akan ada beberapa muatan di dalamnya yaitu, *pertama*, prioritas terhadap yang lebih tinggi

⁵² Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, halaman 27.

⁵³ Ibnu Rusyd, halaman 27. Dalam bacaan teksnya seperti ini :

وأما القياس الشرعي فهو إلحاقي الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء، المskوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما،

⁵⁴ Redaksi yang ada dalam kitab *bidayah al-Mujtahid*

القياس الشرعي واللفظ الخاص يراد به العام: أن القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص، فيلحق به غيره، أعني أن المskوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ لأن إلحاقي المskوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبئه اللفظ ليس بقياس، وإنما هو من باب دلالة اللفظ، وهذا الصنف يتقاربان جدا لأنهما إلحاقي مسكون عنه المنطوق به، وهو يلتباسان على الفقهاء كثيرا جدا، فمثال القياس إلحاقي شارب الخمر بالقاذف في الحد والصدق بالنصاب في القطع، وأما إلحاقي الريويات بالمقتات أو بالمكيل أو بالمطعم فمن باب الخاص أريد به العام، فتأمل هذا فإن فيه غموضا.

Yang dimaksud disini adalah esensinya terkadang *al-Maskut anhu* itu tidak menggunakan logika sebagai metode akan tetapi menggunakan *lafadzh khos* yang ditujukan dengan *lafadzh Amm*. Sehingga yang terjadi bukan lagi atas nama *qiyyas* akan tetapi sebenarnya dalam konsep bab yang menerangkan tentang *Dillallah al-Lafadzh*. Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, hlm. 2.

dari yang lebih rendah (*at-tanbih bi al a'la 'ala al adna*), *kedua*, prioritas terhadap yang lebih rendah dari yang lebih tinggi, (*at-Tanbih bi al adna 'ala al a'la*), yang *ketiga*, prioritas terhadap yang setara (*at-Tanbih bil musawi 'ala al musawi*).⁵⁵

Lafadz-lafadz yang menunjukkan sesuatu harus dikerjakan ini terkadang diungkapkan dalam bentuk perintah, atau berita yang memiliki makna perintah, demikian pula dengan sesuatu yang dilarang terkadang diungkapkan dalam bentuk larangan atau dalam bentuk berita yang mengandung makna larangan.

Jika lafadz-lafadz ini datang dalam bentuk-bentuk seperti ini, apakah menunjukkan bahwa sesuatu yang dituntutnya itu hukumnya wajib atau sunnah, atau hukumnya tertunda hingga ada dalil yang menunjukkan pada salah satu dari dua hukum tersebut? Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat sebagaimana dipaparkan dalam kitab ushul fiqh, demikian pula apakah bentuk larangan mengandung arti haram atau makruh, atau tidak menunjukkan salah satu darinya? Dalam masalah ini pun ada perbedaan pendapat. Hal-hal yang terkait dalam hukum terkadang berupa lafadz yang hanya menunjukkan satu makna saja (yang dalam pembahasan ushul fiqh dikenal dengan sebutan "nash"). Dan yang tidak ada perbedaan pendapat dalam hal kewajiban mengamalkannya) dan terkadang menunjukkan kepada lebih dari satu makna, lafadz yang kedua ini ada dua macam: *Pertama*, lafadz tersebut menunjukkan berbagai makna secara seimbang, yang dikenal dalam ushul fiqh dengan istilah *mujmal*, dan tidak ada perbedaan pendapat bahwa lafadz ini tidak menunjukkan satu hukum. *Kedua*, lafadz yang menunjukkan pada sebagian makna yang lebih banyak dari sebagian yang lainnya. Makna yang lebih banyak ini dinamakan *zhahir*, sementara makna yang lebih sedikit dinamakan *muhtamal*.⁵⁶

Jika makna tersebut diungkapkan secara mutlak terhadap makna maka dibawa pada makna yang *zhahir* hingga ada dalil yang menunjukkan bahwa makna yang dimaksud adalah makna *muhtamal*, hal ini menyebabkan adanya perbedaan pendapat dikalangan ulama fikih mengenai lafadz-lafadz nash. Tetapi semua itu datang dari tiga segi makna: *pertama*, dari segi lafadz yang mengandung banyak makna (Al-Isytirak). *Kedua*, dari ragam makna yang disebabkan oleh *alif lam* yang ada pada satu lafadz, dengan demikian apakah yang dimaksud adalah seluruhnya atau sebagiannya? *Ketiga*, dari segi ragam makna dalam lafadz-lafadz perintah dan larangan.

Sedangkan dalam masalah *qiyas* maknya adalah menganalogikan hukum bagi masalah yang telah tetap dalam syariat kepada sesuatu yang belum ada ketetapan hukumnya dalam syari'at karena adanya keserupaan dalam masalah yang telah ditetapkan hukumnya, atau karena adanya *illat* (alasan) dalam kedua hal tersebut, dengan alasan itulah *qiyas* hukum Islam terbagi menjadi dua: *qiyas syabah* dan *qiyas Illat*.⁵⁷

Perbedaan antara *qiyas* dengan lafadz khusus namun yang dimaksud adalah umum adalah: bahwa *qiyas* adalah lafadz khusus yang dipahami kekhusussannya, lalu yang lain dikaitkan kepadanya, (maksudnya, yang tidak ditetapkan hukumnya dalam syari'at dianalogikan kepada yang *manthuq* (penunjukan lafadz terhadap hukum sesuatu yang disebutkan dalam pembicaraan) dari sisi penyerupaan diantara keduanya bukan dari sisi petunjuk lafadz). Karena melekatkan sesuatu yang tidak ditetapkan hukumnya dalam syari'at kepada yang *manthuq* dari sisi petunjuk lafadz itu sendiri bukanlah *qiyas*. Dan kedua hal ini sangat serupa karena keduanya sama-sama menganalogikan yang tidak dikomentari dalam syari'at kepada yang *manthuq*, dan karena itulah banyak ulama

⁵⁵ Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, hlm. 2.

⁵⁶ *Ibid*, hlm. 3

⁵⁷ *Ibid*, hlm. 2

yang keliru dalam masalah ini permasalahan perbedaan tersebut oleh Ibnu Rusyd itu dibagi enam, *pertama*. Adanya berbagai lafadz antara empat lafadz kemungkinan (maksudnya bisa merupakan lafadz umum yang dipahami khusus, atau khusus yang dipahami umum, atau umum yang dipahami umum, atau khusus yang dipahami khusus), atau antara *dalil khitab* dan tidak.

Kedua, isytirak (ragam makna) yang terjadi pada berbagai lafadz, bisa jadi terjadi pada lafadz mufrad (tunggal), seperti *quru'* yang mengandung makna suci dan haid, demikian pula lafadz perintah apakah dipahami wajib, atau sunnah. Dan lafadz larangan apakah dipahami haram atau makruh. Keabsahan penggunaan *qiyyas* dalam pengambilan hukum dapat dikategorikan menjadi empat. *Pertama*, dalam Q.S al-Nisa' (4) : 59, Allah memerintahkan kepada kaum muslimin untuk mengembalikan seluruh persoalan kepada Allah dan Rosul-Nya, apabila terjadi perselisihan di antara mereka.⁵⁸ Kembali kepada Allah dan Rosul-Nya berarti memahami perintah-perintah yang ditujukan oleh keduanya, yaitu *illat*. *Illat* adalah alasan-alasan atau sebab-sebab sebuah hukum ditetapkan.⁵⁹ Dalam penetapan hukum, al-Quran memberikan alasan mengapa hukum ditentukan. Contohnya dalam hukum *khamr*. Dalam Q.S al-Maidah (5):91, Allah memberikan alasan mengapa *khamr* itu diharamkan, yaitu dapat menimbulkan permusuhan dan kebencian antar sesama, di samping dapat menjauhkan manusia dari Allah.

Kedua, sewaktu Nabi mengutus Muaz ibn Jabal ke Yaman, Nabi bertanya: dengan apa engkau akan memberi hukum jika engkau menemukan persoalan?" Muaz menjawab: "saya memberi hukum dengan Kitab Allah, apabila

saya tidak menemukan, maka saya akan memberi hukum dengan sunnah Rasullah, apabila saya tidak menemukan, maka saya akan berijihad dengan pendapatku dan saya tidak akan melampaui itu". Rasullah menyetujui pendapat Muaz yang akan menggunakan ijihad jika ia tidak menemukan al-Qur'an dan Sunnah.⁶⁰

Demikian juga hadis Nabi yang menyatakan: "sesungguhnya izin masuk rumah dimaksudkan agar tuan rumah dapat melihat". Hadis ini disebut *illah kewajiban* seseorang yang akan bertamu untuk minta izin terlebih dahulu sebelum masuk agar tuan rumah dapat mengetahui siapa yang datang. Hadis ini sebagai *illah ketidakbolehan* masuk rumah orang tanpa izin sebagaimana firman Allah dalam Q.S al-Nur (24):27.⁶¹ Ketiga berdasarkan sejarah, para sahabat pernah menggunakan *qiyyas* dalam persoalan pengangkatan Khalifah pengganti Rasullah. Pengangkatan Abu Bakar al-Siddiq sebagai Khalifah pertama dalam Islam diqiyaskan pada perintah Rasullah kepada Abu Bakar untuk mengantikan beliau menjadi imam shalat. *Illah* yang digunakan adalah kepemimpinan, imam shalat dan Khalifah.⁶² Demikian juga ketika Abu Bakar mengqiyaskan *jadd* (kakek) dengan *ab* (bapak) dalam hal kewarisan.⁶³ Keempat, berdasarkan pertimbangan rasional. Allah menurunkan syari'at dengan tujuan untuk kemaslahatan. Oleh karena itu, jika dalam *nass* tidak ada ketentuannya, maka demi kemaslahatan dan keadilan bagi manusia, perlu ada ketentuan hukumnya, yaitu dengan menyamakan hukum.⁶⁴

Sedangkan Wahbah Zuhaily, berpendapat kehujahan *qiyyas*, menurut dia *qiyyas* sebagai penalaran yang jernih tumbuh dari akal sehat dan hati yang bersih, para ulama ushul sepakat akan kebolehan penggunaan dan kehujahan

⁵⁸ Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, hlm. 473-474.

⁵⁹ Abu Zahroh, *Ushul al-Fiqh*, *ibid*, hlm. 221.

⁶⁰ Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, hlm. 56.

⁶¹ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 222-223.

⁶² Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, hlm. 57-58.

⁶³ Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 223.

⁶⁴ Kamali, *Principles of Islamic*, hlm. 218. Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, *ibid*, hlm. 58.

qiyyas dalam masalah duniawi, seperti penalaran *qiyyas* dalam hal obat-obatan dan makanan. Ulama Ushul juga sepakat atas kehujahan *qiyyas* yang dilakukan oleh Rasullah semasa hidupnya. Adapun perbedaan mereka adalah dalam hal penggunaan *qiyyas* terhadap hukum syari'at (al-Umur al-Syar'iyyah) yang tidak ada nassnya secara jelas.⁶⁵

Ibnu Rusyd juga salah satu yang menyatakan bahwa *qiyyas* adalah hal yang mesti dilakukan bagi ahli hukum apabila dalam menghadapi masalah-masalah yang tidak secara eksplisit ada dalam nass⁶⁶. Ada beberapa ayat yang dapat dijadikan sebagai landasan bahwa *qiyyas* adalah hal yang mesti dalam penemuan hukum Islam. Dalil-dalil hadis yang menjadi dasar diperbolehkannya istinbath hukum menggunakan *qiyyas* banyak sekali. Beberapa di antaranya yang dikutip oleh al-Jashash adalah sebagai berikut:⁶⁷ Pertama, ketika ditanya pelaksanaan haji yang diwakilkan, Nabi menjawab kepada penanyanya, bagimana menurutmu, jika ayahmu mempunyai hutang dan kamu membayarnya atas nama dia ? Demikian juga, agama Tu-

han lebih berhak menerima pembayaran itu.⁶⁸ Kedua, dalam sebuah riwayat hadis, Umar mencium istrinya ketika ia berpuasa. Ketika peristiwa itu dilaporkan kepada Nabi, bahwa mencium istrinya tidak membatalkan puasa sebagaimana berkumur juga tidak membatalkan puasa.⁶⁹ Ketiga, pelarangan ziarah kubur oleh Nabi, namun ketika Nabi memperbolehkan oleh Allah menziarahi makam ibunya, maka Nabi memperbolehkan umatnya untuk berziarah kubur. Dalam hal ini, *qiyyas* atau prinsip *qiyyas* sedang diterapkan oleh Nabi dalam masalah pembolehan ziarah kubur bagi umatnya dengan memperbolehkan ziarah kubur baginya.⁷⁰ Keempat, ada hadis yang menyatakan bahwa Nabi mengatakan sisa air dalam bejana yang diminum kucing itu suci, alasanya adalah karena kucing termasuk binatang yang sering berada dalam lingkungan sekitar manusia (al-Thawwaffun) sehingga sulit untuk dihindari. Hal ini senada dengan anak pelayan dan pelayan ketika memasuki rumah majikanya tanpa izin, kecuali pada tiga waktu yang dilarang oleh Q.S an-Nur (24): 58, karena mereka termasuk al-Thawwaffun,

⁶⁵ Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqih* juz I halaman 607. Jika di baca lebih konfrehensif Wahbah menegaskan, pertama, pendapat Jumhur ushul, mengatakan bahwa *qiyyas* bisa dijadikan sebagai metode atau sarana mengistinbatkan hukum syara', bahkan menurut jumhur, mengamalkan *qiyyas* adalah wajib. Taj al-Din Abd al-Wahab al-Subki, *Jam al-Jawami'*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1974), hlm. 177, Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa*, jilid 2, hlm. 56. Ibnu Qoyyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqī'in*, Jilid 1 hlm. 32, Ibnu Qudamah, *Rawdhat al-Nadzir wa Junnah al-Munadzir*, jilid 2 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1978), hlm. 234. Kedua, pendapat Imam al-Qaffal dan Abu al-Huyn al-Bashri dari Mu'tazillah, *qiyyas* wajib diamalkan berdasarkan dalil *aqli* dan *Naqli*, sedangkan ketiga, pendapat al-Qasani, al-Nahrawi dan Dawud al-Ashfihani, bahwa *qiyyas* wajib diamalkan hanya dalam dua hal saja, *qiyyas* yang illatnya disebutkan dalam nass baik secara nyata maupun secara isyarat. Contoh *qiyyas* yang illatnya disebutkan secara adalah hadis Nabi: illat pelarangannya menyimpan daging kurban di atas tiga hari itu adalah orang-orang kaya membagikan da memberikan daging qurban tersebut kepada orang-orang miskin, tidak menimbunnya, illat ini jelas disebutkan oleh Nabi, baca Nu'amn bin Tsabit abi Hanifah, *Musnad Imam Abi Hanifah*, (beirut: Dar al-Fikr al-Arabi,tt) 190. Sedangkan yang kedua adalah hukum *far* harus lebih utama dari hukum *ashl* . misalnya mengqiyaskan hukum memukul orang tua kepada hukum mengatakan "huss" kepada orang tua, karena kedua-duanya sama-sama bersifat melawan dan menyakitan. Sedangkan hujjah *qiyyas* yang keempat, adalah pendapat ulama Zahirriyah, termasuk Imam al-Syakani, bahwa secara logika, *qiyyas* memang diperbolehkan, tetapi tidak ada satu nass pun dalam al-Qur'an yang menyatakan kewajibanya, bisa dilihat di Muhammad bin al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, halaman 174-8. Ahmad al-Qurtubi al-Zhairi, *al-Nubadz fi Ushul al-Fiqh al-Zhahiri* (Bairut: Dar Ibn Hazm, 1993), hlm. 98-100. Dan yang kelima, pendapatnya Syi'ah Imamiyyah dan al-Nazhzhām dari Mu'tazilah, bahwa *qiyyas* tidak bisa dijadikan landasan hukum dan tidak wajib diamalkan, karena kewajiban mengamalkan *qiyyas* adalah sesuatu yang bersifat mustahil menurut akal, lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh al-Ja'fari* (Mesir: Dar alFikr al-Arabi,tt), hlm. 290.

⁶⁶ Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, jilid 1 (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), hlm. 237.

⁶⁷ Ahmad Hasan, *Ontology Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyyas* (Islamabad: Islamic Research Institute,1986), hlm. 41-2. Wahbah al-Zuhaily, *Ushul al-Fiqh*, juz 1, hlm. 624-7, Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, 70.

⁶⁸ Ibn Majah, *Sunan Ibnu Majah*, 2 (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, tt), hlm.971.

⁶⁹ Lihat al-Imam al-Hafidz Abu Dawud Sulayman al-Sajistani, *Sunan Abi Dawur*, juz 2 (Bairut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 311.

⁷⁰ Al-Imam al-Hafizh Abi Isa Muhammad bin Isa bin Surah al-Thirmizhi, *Sunan al-Thirmizhi wa Huwa al-Jami' al-Shahih*, juz.3 (Makkah al-Mukarramah: al-Maktabah al-Tijarriyyah, tt), hlm. 370.

sehingga mereka mendapat keringanan untuk masuk tanpa izin.⁷¹

Dalam kalangan sahabat prinsip *qiyyas* sudah sering digunakan, malah berdasarkan praktek sahabat dalam menggali hukum, tidak seorang pun sahabat yang diriwayatkan menolak penggunaan *qiyyas*.ini membuktikan bahwa para sahabat sebenarnya sudah sangat akarab dengan pembolehan *qiyyas* dalam istimbat hukum berdasarkan perintah Nabi.⁷²

Secara logika⁷³ akal *qiyyas* juga mendapatkan legetimasinya antara lain adalah, *pertama*, manfaat dan kepentingan umum adalah tujuan Tuhan. Jika dua peristiwa yang sama, dan salah satunya sudah terungkap hukumnya secara tegas, sedangkaninya tidak, maka tidak logis jika tidak menerapkan ketentuan yang sama tersebut berdasarkan kesamaan nilainya.*kedua*, jumlah perintah dan larangan yang berdasarkan teks al-Qur'an dan al-Sunnah sangat terbatas, sedangkan kejadian atau peristiwa dan masalah kehidupan tidak terbatas dan tidak pernah berakhiran, karena itu tidak logis kalau masalah harus diungkap berdasarkan teks suci semata. Akal menuntut bahwa ketetapan hukum harus diambil dari sumber-sumber dasar melalui penggunaan akal (*ra'y*), karena itu *qiyyas* merupakan bentuk penalaran untuk menetapkan hukum bagi masalah-masalah yang baru.

Dalam karya Ibnu Rusyd yang berjudul *Fashl al-Maqal*, dia menekankan bahwa perenungan atau dalam bahasa al-Quran adalah *I'tibar* itu dengan menggunakan akal, dia menjelaskan makna *I'tibar* itu dengan istilah *qiyyas* yaitu penyimpulan sesuatu pengertian yang tidak diketahui dari yang telah diketahui serta penarikan keluar dari padanya, dan inilah yang disebut *qiyyas*. Penalaran yang menggunakan *qiyyas* yang paling sempurna dan diperintahkan oleh syara' inilah yang disebut "burhan".⁷⁴

D. Metode *qiyyas* Ibnu Rusyd.

Untuk mengetahui bagaimana pengaruh *qiyyas* Ibnu Rusyd terhadap hukum perkawinan maka perlu adanya contoh yang dikemukakan dalam karya-karya Ibnu Rusyd terutama yang berkaitan dengan bab munakahat.

Dalam permasalahan hukum nikah Ibnu Rusyd kita dapat melihat dengan redaksi sebagai berikut:

فَإِمَّا حُكْمُ النِّكَاحِ فَقَالَ قَوْمٌ: هُوَ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ، وَهُمُ الْجَمْهُورُ؛ وَقَالَ أَهْلُ الظَّاهِرِ: هُوَ وَاجِبٌ، وَقَالَتِ الْمُؤْخَرَةُ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ: هُوَ فِي حَقِّ بَعْضِ النَّاسِ وَاجِبٌ، وَفِي حَقِّ بَعْضِهِمْ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ، وَفِي حَقِّ بَعْضِهِمْ مَبْحَاثٌ وَذَلِكَ بِحَسْبِ مَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ مِنَ الْعَنْتِ. وَسَبَبَ اخْتِلَافُهُمْ هَلْ تَحْمِلُ صِيغَةُ الْأَمْرِ بِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى {فَانْكَحُوهُمْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ} وَفِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "تَنَاكْحُوْهُمْ فَإِنِّي مُكَثِّرٌ بِكُمُ الْأَمْمَ" وَمَا أَشْبَهُ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ عَلَى الْوَجُوبِ أَمْ عَلَى النَّدْبِ أَمْ عَلَى الإِبَاحةِ. فَإِمَّا مَنْ قَالَ إِنَّهُ فِي حَقِّ بَعْضِ النَّاسِ وَاجِبٌ، وَفِي حَقِّ بَعْضِهِمْ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ، وَفِي حَقِّ بَعْضِهِمْ مَبْحَاثٌ، فَهُوَ التَّفَاتٌ إِلَى الْمُصْلَحَةِ، وَهَذَا النَّوْعُ مِنَ الْقِيَاسِ هُوَ الَّذِي يُسَمِّي الْمَرْسِلُ، وَهُوَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَصْلٌ مَعِينٌ يَسْتَنِدُ إِلَيْهِ، وَقَدْ أَنْكَرَهُ كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَالظَّاهِرُ مِنْ مَذْهَبِ مَالِكٍ الْقَوْلُ بِهِ.

Mengenai hukum nikah, jumhur berpendapat hukum nikah itu sunnah, Ahli Dzahir mengatakan wajib sementara beberapa pengikut manzhab maliki mengatakan bagi sebagian orang hal itu bisa wajib, sunnah dan mu-

⁷¹ Al-Imam al-Hafidz Abu Dawud Sulaiyman al-Sajistani, *Sunan Abi Dawud*, juz 1, hlm. 19-20.

⁷² Abdul Aziz, *Ushul Fikih al-Islam*, (Kairo: Dar al-Salam, 1997) hlm. 342. Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 224. al-Amidi, *al-Ihkam*, juz 3, hlm. 120. Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1971) hlm. 251.

⁷³ Amir Abdul Aziz, *Ushul al-Fiqh*, jilid 1, hlm. 340. Abdul Whab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Ilm, 1978) hlm. 58-59.

⁷⁴ Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqal*, hlm. 22.

bah, hal ini disebabkan adanya kekhawatiran atas diri yang belum mampu menikah. Ibnu rusyd menjelaskan mengenai perbedaan pendapat ulama ini dengan menyebutkan sebab perbedaan (*sabab al-Ikhtilaf*), yaitu apakah bentuk kalimat amar (*perintah*) dalam ayat dan hadis dibawah ini harus diartikan wajib, sunnah atau mubah?

Ibnu Rusyd menyatakan bahwa alasan Ulama yang menyatakan bagi sebagian orang menikah itu wajib, sunnah maupun mubah adalah didasarkan atas pertimbangan kemaslahatan, maksudnya adalah hukum nikah itu bisa berlaku mubah, sunnah atau bahkan wajib, itu semua tergantung kondisi seseorang, apakah dengan menikah itu tercapai kemaslahatan atau tidak. Jika dengan menikah akan tercapai sebuah kemaslahatan maka nikah itu hukumnya mubah, sunnah atau bahkan wajib. Begitu juga sebaliknya. Jika dengan menikah tidak menimbulkan kemaslahatan atau bahkan menimbulkan kemadharatan maka hukum nikah bisa menjadi, makruh bahkan haram.

Dalam redaksi *qiyas* yang di ungkapkan adalah *qiyas Mursal* (bukan *qiyas*), yaitu *qiyas* yang tidak mempunyai dasar penyandaran. Menurut para Uhuliyyun *qiyas* jenis ini adalah *qiyas* yang *illatnya* dari segi anggapan syar'i dalam bahasa metodologi Ibnu Rusyd ini adalah *qiyas syabah* (*qiyas* yang dimensi dasarnya adalah *al-Maslahah al-Mursalah*). *Qiyas* jenis ini adalah upaya mewujudkan kemaslahatan. Walaupun banyak Ulama memungkirnya tapi ini sering jadi acuan dalam mazhab maliki.

Jika diamati dalam contoh di atas, maka terlihat dengan jelas bagaimana seorang Ibnu Rusyd menggunakan kerangka berpikir *Ushuliyyah* dengan menggunakan konsep *qiyas* yang dalam hal ini di sebut dengan *qiyas syabah*, meskipun dengan model *ekplorasi* tersebut dan juga dengan sikap *eklektik* Ibnu Rusyd terhadap Malikiyyah dengan cara lebih banyak menggunakan pendapat mereka. karena dasar inilah

maka hukum nikah bisa wajib, sunnah maupun mubah. Dengan model kerangka berpikir seperti itu maka berpengaruh sekali kepada konsep hukum perkawinan dalam kitab karya-karya Ibnu Rusyd salah satunya adalah *Bidayah al-Mujtahid*.

Dalam konsep kadar maskawin *qiyas* Ibnu Rusyd menarik untuk di kaji kalau melihat tentang kadar maskawin para *fuqaha* mengalami silang pendapat. Ada dua golongan besar. *Pertama*, adalah yang dimotori oleh Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Ishaq, dan kebanyakan fuqaha Madinah, berpendapat bahwa mas kawin tidak ada batas terendahnya. Segala sesuatu yang dapat menjadi harga bagi sesuatu yang lain dapat dijadikan maskawin. Pendapat ini juga didukung oleh Ibnu Wahab dari kalangan Malikiyyah. *kedua*, segolongan Fuqaha menentukan batas minimalnya, tetapi mereka berselisih dalam dua pendapat, pertama dikemukakan oleh Imam Malik dan para pengikutnya, sedangkan pendapat kedua diikuti oleh Imam Abu Hanifah.⁷⁵

Bagi kalangan yang menyatakan bahwa mas kawin mempunyai batas minimal, mereka menggunakan ukuran dinar emas, dan ada juga yang menggunakan dirham, misalnya Imam Abu Hanifah membatasinya minimal sepuluh dirham. Penyebab terjadinya perbedaan adalah *pertama*, adanya pertentangan *qiyas* yang membatasi adanya pembatasan mas kawin dengan pengertian hadis yang menghendaki adanya pembatasan. *kedua*, sebenarnya apakah akad nikah itu adalah ruang untuk tukar-menukar sehingga seakan-akan suami membeli "jasa" kepada calon istrinya. Tetapi kalau ditinjau dari sisi meniadakan mas kawin, mas kawin itu mirip ibadah.⁷⁶

Analisa Ibnu Rusyd terhadap *qiyas* pembatasan bahwa perkawinan adalah ibadah, sedang ibadah itu sudah ada ketentuannya, jadi mas kawin juga ada ketentuannya. Sedangkan mengenai hadis yang diriwayatkan oleh Sahl

⁷⁵ Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, hlm. 14-15.

⁷⁶ Ibnu Rusyd, *Bidayah*, hlm. 15.

bin Sa'ad as-Sa'idi, yang telah disepakati kesahihannya. Dalam hadis itu menerangkan bahwa Nabi menyuruh seorang lelaki miskin mencari sesuatu untuk menjadi mas kawin walupun itu berupa cincin besi. Ternyata laki-laki tersebut tidak menemukan, sehingga kemudian Nabi menyuruh laki-laki tersebut untuk menghafal beberapa ayat al-Qur'an sebagai mas kawin. Pengertian dalil itu mengindikasikan bahwa mas kawin tidak ada batas minimalnya. Jika ada batas minimalnya, tentu Nabi akan menjelaskan.

Batasan yang dijabarkan di atas tidak dapat diterima oleh Ibnu Rusyd karena tidak dapat diterima premisnya, masalahnya itu masih dalam perdebatan fuqaha, antara ibadah ada yang ditentukan dengan ada ibadah yang tidak ditentukan. Ada juga fuqaha yang mengqiyasan dengan kadar minimal batas harta yang dicuri. *Qiyas* seperti ini juga rancu, persamaan yang digunakan adalah "imbalan" sebagai hukuman potong tangan adalah hukuman menyakitkan, sedangkan "persetubuhan" adalah ekspresi cinta kasih seseorang.

Sejatinya Ibnu Rusyd ingin menyatakan bahwa terkadang dia melihat aneh cara atau metode *qiyas* yang digunakan Ulama. Dan Ibnu Rusyd mendukung pendapat bahwa mas kawin tidak ada batasan minimalnya, karena kalau dikaji lebih mendalam *qiyas* yang digunakan oleh Ulama lemah secara premis dan adanya dalil yang lebih kuat.

Adapun Relevansi dengan KHI di Indonesia, dapat kita lihat bahwa beberapa pasal yang digunakan dan di adaptasi dari kitab kuning salah satunya dapat ditelisik dengan logika Ushul Fiqh Ibnu Rusyd dengan menggunakan metode *Qiyas*.

Kedudukan pencatatan nikah juga hanya bersifat regulatif ini dipertegas oleh praktik di lapangan pada saat pasangan non muslim-

katholik umpamnya akan mencatatkan perkawinannya dikantor pencatatan sipil. Perkawinan mereka akan dicatatkan oleh pegawai pencatatan sipil apabila mereka dapat menunjukkan surat pemberkatan (semacam surat pengesahan perkawinan dari gereja). Tanpa adanya surat pemberkatan dari gereja pegawai pencatatan nikah di kantor catatan sipil tidak akan mencatatkan perkawinan mereka.

Dengan dicatatkan sebuah perkawinan maka keduanya akan mendapatkan akta Nikah.⁷⁷ Akta nikah merupakan akta otentik yang memiliki kekuatan bukti sempurna⁷⁸. Dengan akta nikah maka kedua mempelai dapat menunjukkan bahwa perkawinan di antara mereka benar-benar telah terjadi dan sah adanya. Akta nikah juga menegaskan status seseorang di mata hukum.

Sedangkan kalau kita tinjau keberadaan pencatatan nikah dalam kajian hukum Islam khususnya dengan analisa ushul fiqh maka akan kita temukan bahwa penetapan pencatatan nikah itu berlandaskan dari *qiyas* (analogi). Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa *qiyas* merupakan dalil yang digunakan untuk menetapkan hukum suatu perkara yang belum ada hukumnya dengan cara menyamakkannya dengan hukum perkara lain yang telah jelas hukumnya dengan berdasarkan kesamaan *Ilrat* di antara kedua perkara tersebut.

Penentuan status hukum pencatatan nikah dengan jana menggunakan *qiyas* dapat dilakukan dengan cara menganalogikan dengan hukum pencatatan hutang piutang yang telah ditegaskan oleh Allah dalam al-Quran, dimana Allah memerintahkan kepada setiap hamba-Nya yang melakukan akad muamalah dengan tempo waktu tertentu, seperti hutang piutang, *salam* dan sebaginya. Untuk mencatatnya. Namun perintah pencatatan ini tidak menunjukkan makna wajib.

⁷⁷ Akta nikah adalah daftar besar (dahulu. Register Nikah). H Asro Atmojo dan H.A Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*. Cet- ke-2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 58.

⁷⁸ Abdul Karim Muhammad. *Hukum Acara Perdata Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakri,1996), hlm. 134.

Dalam ayat tersebut Allah memerintahkan kepada setiap hamba-Nya yang melakukan akad muamalah dengan tempo waktu tertentu, seperti hutang piutang, *salam* dan sebaginya, untuk mencatatnya. Namun perintah pencatatan ini tidak menunjukkan makna hukum wajib yang akan tetapi anjuran saja. Syaikh Ahmad as-Shawi menafsirkan bahwa kalimat perintah dalam ayat tersebut hanyalah menunjukkan makna *Irsyad* (petunjuk dan bimbingan) dari Allah⁷⁹. Bahkan Ibnu Kasir menuliskan, bahwa pencatatan tersebut dapat menjadi bukti yang lebih otentik dan akurat.⁸⁰ Dengan adanya pencatatan diharapkan akan menjadi penguat bagi akad tersebut dan mencegah terjadinya perselisihan di antara kedua belah pihak yang berakad di kemudian hadi.⁸¹ Interpretasi akan penunjukan dengan makna *Irsyad* pada ayat di atas berdasarkan pada kemaslahatan yang dikandung oleh perintah tersebut yang bersifat duniawi dan tidak ada pahala bagi yang melakukannya⁸². Namun demikian, kalau seandainya kemadaratan atas perkawinan tanpa pencatatan itu besar, sementara seseorang telah mengetahui hal itu, ditambah lagi pencatatan nikah ini menjadi Undang-Undang yang disahkan oleh pemerintah. Apakah tidak berdosa ketika dengan sengaja tidak melakukan dan mentaatinya, mungkin ketika dalam rumah tangga itu tidak ada masalah bisa saja tidak berdosa, akan tetapi bagaimana dengan sikap kita yang telah mengabaikan aturan pemerintah, padalah al-Quran diperintahkan untuk patuh pada pemimpin setelah patuh pada Allah dan Rasul-Nya.

Dalam peng-*Qiyas*-san ini, pencatatan nikah berlaku sebagai perkara cabang (*far*). Sedangkan pencatatan hutang piutang sebagai perkara asal (*Ashl*), dan hukum pencatatan hu-

tang piutang yang “dianjurkan” sebagai hukum perkara asal (*Ashal*). Sedangkan *Illat* yang menjadi dasar peng-*qiyas*-san kedua perkara tadi adalah baik pencatatan nikah maupun pencatatan hutang piutang keduanya sama-sama sebagai bukti (dokumen) yang memiliki akibat hukum yang bersifat maliyah.

Dengan demikian, berdasarkan *Qiyas*, Islam menganjurkan pencatatan hutang piutang. Dengan dilaksanakan pencatatan nikah, maka diharapkan akata nikah yang dimiliki oleh kedua mempelai dapat menjadi bukti ontentik dan akurat bila suatu saat terjadi perselisihan diantara keduanya. Mengingat begitu pentingnya pencatatan nikah beserta akibat hukumnya ketika tidak dicatatkan, dalam hal ini *qiyas* yang digunakan adalah *qiyas Illat*, karena berlandaskan *illat* yang mewajibkan hukum disamakan dengan (mulhaq) mempunyai hukum yang lebih utama, daripada tempat penyamaannya (mulhaq bih). Dengan demikian hukum pencatatan nikah itu lebih kuat dari pencatatan hukum hutang piutang. Hukum pencatatan nikah menjadi wajib dan harus dilaksanakan.

Jika kita dianalisis, *qiyas Illat* yang digunakan Ibnu Rusyd juga mencakup hal yang *Dharruriyyah*. Berpijak dari *al-Maskut Anhu* dari pencacatan nikah itu berkaitan erat dengan *maslahat* bagi umat Islam serta mencapai titik *maqashid as-Syari'ah*. Dengan kata lain, pencatatan Nikah menjadi dimensi penting dalam melangsungkan tujuan hukum Islam, rohani dan jasmani, individual dan sosial.⁸³ Kemaslahatan dalam pencacatan nikah berdimensi Muamalah dan Ibadah. Kemaslahatan ini bisa kita lihat dengan unsur-unsur kemaslahatan yang diutarakan Abu Ishaq asy-Syatiby yaitu: pertama, agama, kedua Jiwa, ketiga akal, keempat

⁷⁹ Ahmad as-Sawi al-Maliki, *Hassiyah al-Alamah al-Sawy*, (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah,tt), hlm. 132.

⁸⁰ Abu al-Fida Ismail bin Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, (semarang: Toha Putra, tt), hlm. 334.

⁸¹ Jalalaludin as-Suyuti dan Jalaludin al-Mahalli, *Tafsir al-Jallalain*, (Bandung: al-Ma'ruf,tt), hlm. 44.

⁸² Tajudin Abdul Wahab bin Subkhi, *Hassiyah al-Alamah al-Banany*, (Beirut: Darul Fikr, 1995, hlm. 373).

⁸³ Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001) hlm. 54.

keturunan, dan yang kelima adalah harta.⁸⁴ Ini dapat dilihat praktiknya dalam masyarakat Madinah berupa *walimatul arusy*. Dalam sebuah hadis disebutkan: Hadis ini diucapkan oleh Rasullullah berkenaan dengan adanya pernikahan Hasan bin Ali yang dilakukan tanpa ada saksi.⁸⁵ Dan juga ketika Abdurrahman bin auf menikahi seorang perempuan tanpa wali-mah Rasulullah memerintahkan untuk mengadakan *walimah al-Arusy* beliau berkata: Demikianlah, islam telah menyariatkan adanya kesaksian dalam sebuah akad perkawinan dengan harapan akan memberikan kemaslahatan bagi siapapun yang menyelenggarakannya dan menghindarkan dari kemudaratan yang setiap saat dapat menimpa kelangsungan dan keutuhan hidup rumah tangganya.

Upaya pencatatan pernikahan kalau kita samakan dengan konteks zaman Nabi sama dengan adanya *walimah al-urusy*, dulu ketika zaman Nabi dengan upaya *walimah al-Urusy* sudah cukup sebagai bukti jika kedua pasangan itu menikah dalam konteks masa kini hal itu kurang, penatatan pernikahan disini menjadi penguat adanya *walimah al-Urusy*. Logika ini dapat kita buktikan apabila kita menemui sebuah kasus jika sepasang suami istri yang sudah menikah hanya dengan *walimah al-Urusy*, dan selanjutnya berpindah ke daerah lain yang mungkin daerah yang dituju itu adalah daerah yang masyarakatnya tidak mengetahui bahwa sepasang suai istri ini sudah menikah. Problem ini bisa dijawab dengan adanya akta nikah hasil dari pencatatan nikah dimensi kemaslahatan inilah yang dirasa penting dan dikembangkan dalam kajian Hukum Islam.

Sebelum melihat pro kontra pencatatan perkawinan di Indonesia, di sini akan diungkap

pandangan yang pro pencatatan pernikahan antara lain adalah Ahmad Safwat, seorang sarjana Mesir. Menurut Safwat, pencatatan perkawinan diharuskan berdasarkan pemikiran bahwa ada hukum yang mewajibkan prilaku tertentu, dan mestinya hukum ini tidak berubah kecuali tujuan hukum dapat dicapai secara efisien. Tujuan adanya saksi menurut Safwat adalah untuk mengumumkan kepada publik. Kalau ada cara yang lebih baik misalnya dengan pencatatan perkawinan mengapa tidak.⁸⁶ Dengan kata lain, Safwan menganggap dua saksi bisa diganti dengan pencatatan nikah.

Menurut Abu Zahrah semua ulama fikih pada umumnya setuju bahwa tujuan akhir dari keberadaan saksi adalah adanya pengumuman (*I'lân waSyuhur*) kepada masyarakat tentang keberadaan sebuah perkawinan. Tujuan pencatatan adalah membedakan adanya perkawinan yang halal dan yang tidak.⁸⁷ Dasar dari itu adalah asar dari Abu Bakar as-Shiddiq.⁸⁸ Menurut Zahrah, apakah dua saksi sudah cukup mewakili pengumuman, yang berarti tidak ada pengumuman bersifat khusus, lalu bagaimana kalau persaksian itu diperintahkan untuk dirahasiakan. Terhadap pertanyaan di atas, Zahrah memberikan alternatif jawaban, *pertama*, berlandaskan terhadap pendapat Abu Hanifah yang menekankan bahwa fungsi saksi adalah pengumuman (*I'lân*), kalau begitu jika sudah disaksikan oleh saksi tidak perlu lagi ada pengumuman khusus hal ini berdasarkan sabda Nabi yang menegaskan bahwa perkawinan harus dsaksikan oleh para saksi.⁸⁹ Abu Hanifah menegaskan bahwa kehadiran saksi dalam waktu akad nikah, sudah cukup mewakili pengumuman bahkan meskipun diminta dirahasiakan, karena sudah tidak bisa dirahasiakan

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, (Beirut: Dar al-Fkr, 1995) juz 2, hlm. 15.

⁸⁶ Khairudin Nasution, *Status wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap perundang-Undangan Perkawinan Muslim kOntemporer*. (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 163.

⁸⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Muhadarat fi Aqd az-Zawaj wa assaruhi*, (tt: Dar al-Fikr al-Arabiyyah, tt), hlm. 91.

⁸⁸ Lihat hadis at-Tirmizhi, *Sunan at-Tirmizhi*, *Kitab an-Nikah*. No 1009. Ibnu majah, *Sunan Ibnu Majah*, "Kitab an-Nikah" hadis no 1885. Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Musnad al-Madaniyyin", hadis no. 15545. Abu Zahrah, *Muhadarat*, hlm. 91.

⁸⁹ Lihat Ibn Abbas, dalam at-Tirmizhi, *Sunan at-Tirmizhi*, "Kitab an-Nikah" hadis no. 1022.

kalau sudah terdiri dari empat orang. *Kedua*, pandangan Imam Malik, yang menjadi syarat mutlak sahnya perkawinan adalah pengumuman (*I'lan*). Keberadaan saksi adalah lengkap. Dan jika ada perkawinan ada saksi tetapi tidak ada pengumuman adalah perkawinan yang tidak memenuhi syarat. *Ketiga*, adalah pengumuman menjadi syarat sahnya sebuah perkawinan. Tanpa saksi pun perkawinan tetap sah, karena dengan pengumuman dapat diketahui perkawinan itu sah atau tidak.⁹⁰

Sedangkan menurut Mahmud Syaltut, perkawinan *sirri* adalah perkawinan bentuk lama yang sudah dijelaskan bagaimana dan apa definisinya. Fikih tradisional juga sepakat bahwa nikah *sirri* adalah nikah yang tidak adanya saksi, tanpa pengumuman (*I'lan*) dan tanpa penulisan dalam buku resmi. Dan pasangan hidup dalam status perkawinan yang disembunyikan. Sedangkan hukumnya sebagaimana kesepakatan fikih adalah haram. Sedangkan jika perkawinan ada saksi tapi ada usaha disembunyikan itu masih dalam perdebatan. Sedangkan ada ada sebuah kelompok yang menyatakan bahwa adanya saksi sudah sama dengan adanya pemberitaan (*I'lan*).

Mahmud Syaltut sebagaimana dikutip Khairudin Nasution, usaha merahasiakan adalah meniadakan saksi. Sebab salah satu tujuan persaksian adalah pemberitaan yang berujung untuk menjamin hak-hak para pihak, menghilangkan adanya keraguan dan membedakan yang halal dan haram, sebagaimana dijelaskan dalam hadis Nabi "untuk membedakan pernikahan yang halal dan yang haram adalah dengan rebana dan suara"⁹¹ maka dari itu persaksian yang yang bertujuan menjadikan informasi adalah persaksian yang diakui, dan per-

saksian ini tidak adanya intervensi atau permintaan dirahasiakan.⁹²

Mahmud Syaltut sebagaimana dikutip oleh Khairudin Nasution menegaskan bahwa nikah yang sesuai syariat adalah nikah yang melahirkan ketenteraman dan meneruskan keturunan, (*mawaddah, sakinah, dan rahmah*) dan dapat menciptakan hubungan baik dengan se-sama manusia. Sehingga ketika melihat urgensi-itas di atas Mahmud Syaltut meninjau agar tidak ada keraguan untuk menghadirkan saksi dalam konteks yang lebih luas, berupa pencatatan nikah. Karena jika melihat tujuan pencatatan nikah, untuk memelihara hak dan kewajiban para pihak, yakni pihak suami, pihak istri, anak-anak dan keturunannya. Pencatatan adalah upaya dalam mengantisipasi menipisnya iman kaum muslimin. Sebab menurut syaltut salah satu faktor menipisnya iman kaum muslim adalah karena banyaknya pengingkaran-pengingkaran janji sebagai sebuah upaya untuk tidak mau bertanggung jawab atau lari dari kewajiban. Salah satu usaha untuk orang tidak lari dari tanggung jawab adalah dengan membuat bukti tertulis.⁹³

Quraish Shihab berpandangan bahwa semua ulama sepakat tentang larangan merahasiakan perkawinan, berdasar perintah Nabi untuk menyebarluaskan berita perkawinan.⁹⁴ Adapun perkawinan tanpa pecatatan (di bawah tangan), menurutnya dapat mengakibatkan dosa bagi pelakunya karena melanggar ketentuan yang ditetapkan pemerintah dan DPR (Çæái ÇäÇäÑ). Al-Quran sendiri memerintahkan untuk mematuhi selama tidak bertentangan dengan hukum-hukum Allah. Sementara perintah pencatatan perkawinan bukan hanya tidak bertentangan, tetapi sejalan dengan semangat Al-Qur'an.

⁹⁰ Abu Zahrah, *Muhadarat*, hlm. 92.

⁹¹ Hadis bersumber dari muhammad bin Hatib, dalam at-tirmizhi, *sunan at-Tirmizhi*, "Kitab an-Nikah" hadis no 1008. An-Nasai, *Sunan an-Nasai*, " Kitab an-Nikah", hadis no. 3316. Dan 3317.

⁹² Mahmud Syaltut, *al-Fatawa: Dirasah Muskilat al-Muslim al-Muassir fi Hayatihi al-Yauniyyah al-Ammah*, cet ke-3, (tpt.; Dar al-Qalam,tt), hlm. 268-269.

⁹³ Mahmud Syaltut, *al Fatawa*, hlm. 271.

⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 204

Dari uraian di atas bisa diambil kesimpulan *pertama*, dirkursus tentang pencatatan nikah memang lahir pada masa kontemporer dan tidak dikenal oleh ulama tradisionalis akan tetapi ruh jiwa untuk menunjukkan kepada upaya itu ada. *Kedua*, pencacatan nikah sebagai salah satu pasal penting dalam Kompilasi Hukum Islam berusaha untuk mentertibkan administrasi hukum. Serta untuk melindungi hak-haka perempuan dari para lelaki yang sering tidak bertanggung jawab. *Ketiga*, bahwa indikasi penetapan pencacatan nikah itu sebenarnya mengalkan konsep *qiyyas* yang ditelorkan oleh Imam syafi'i dan beberapa Ulama lainnya yang diantaranya adalah Ibnu Rusyd dengan konsep *qiyyas Illat*. Dimana upaya pencacatan nikah adalah hal baru yang diqiyaskan dengan upaya pencacatan dalam bidang muamalah, dan ternyata sebagaimana pendapat Ulama kontemporer penempatan wali sudah cukup dengan adanya pencatatan nikah.

E. Kesimpulan

Kajian ini memberikan gambaran tentang metode *qiyyas* dalam pandangan Ibnu Rusyd, Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa *qiyyas* yang dibawa oleh Ibnu Rusyd adalah model *qiyyas* yang berbasis *maqasid asy-Syar'iyyah*, dimana dalam menentukan *illat* ia mengedepankan *maqashid* yang terkandung dalam *illat* tersebut, sehingga tidak lagi terjebak dalam kungkungan teks, sehingga makna yang dinginkan oleh *Syari'* dapat tercapai dengan melihat konteks horizon pembaca. Pencatatan nikah adalah upaya hukum Islam memberikan solusi untuk memberikan perlindungan hak bagi para perempuan, kita mungkin bertanya, apakah para lelaki sudah sulit dipercayai? realitas menunjukkan adanya fakta itu sehingga mempertimbangkan *qiyyas* Ibnu Rusyd dalam menggali Hukum Pencatatan nikah adalah upaya merelevansikan *ushul fiqh* gaya *rusydian* yang berlatar belakang filsafat demonstratif. Sumbangan keilmuan bagi hukum Islam adalah adanya gaya *qiyyas* baru yang bisa di pertimbangkan untuk

menjadi metodologi pengembangan hukum Islam baru di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, "Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik)", dalam Amin Abdullah, dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* ed. Jarot Wayudi, Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
- Abdullah, *Konsep al-Qiyas Imam Syafi'I dalam Prespektif Hukum Islam*, Jakarta; IAIN Syarif Hidayatullah, 1992.
- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: CV. Akademika Pressindo, 2007.
- Ahmad, Zainal Abidin, *Riwayaqt Hidup Ibnu Rusyd*, Jakarta; Bulan bintang, 1975.
- Ahmadi, Poerwantana, A dan M.A Rosali, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, Bandung; Remaja Rosda Karya, tt.
- Ahwani, Ahmad Fuad, Al-, *Filsafat Islam*, Terjemahan Tim Pustaka Firdaus, Jakarta; Firdaus, 1997.
- Ahwani, Ahmad Fuad, *Ibnu Rusyd*, dalam M.M Syarif, (ed), *Para Filosof Muslim*, Terj. Rahmani Astuti, Bandung; Mizan, 1996.
- Ali, Muhammad Daud, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata hukum Negara di Indonesia*, Jakarta; PT Grafindo Persada, 2001.
- Amidi, Saif al-Din Abi Hasan Ali ibn Abi Ali ibn Muhammad, Al-, *al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*, Bairut; Dar al-fikr, 1416.
- Anwar, Syamsul, *Hukum Perjanjian Syari'ah*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007.
- Arsyad, Muhammad Natsir, *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah*, Bandung: Mizan, 1989.

- Atmasasmita, Romli, *Teori Hukum Integratif: Rekonstruksi terhadap Teori Hukum Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2012.
- Aulawi, H Asro Atmojo dan H. A Wasit, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Jakarta; Bulan Bintang, 1978.
- Aziz, Amir Abdul, *Ushul Fiqh al-Islam*, Kairo ; Dar al-Salam, 1997.
- Azizy, A. Qodri, *Hukum Nasional: Eklektisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, cet. ke-1, Jakarta: Teraju, 2004.
- Badawi, Abdur Rahman, *Ibnu Rusyd*, dalam *Mausu'ah al-Hadarah al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, Beirut; Dar al-Faris, 1995.
- Daudy, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta; Bulan Bintang, 1992.
- Duraiwisi, Yusuf, Al-, *Nikah Siri, Mut'ah dan Kontrak: Dalam Timbangan al-Qur'an dan al-Sunnah*, terj. Muhammad Ashim, Jakarta; Pustaka Dar al-Haq, 2010.
- El-Hadi, Aminullah, *Ibnu Rusyd Membela Tuhan*, Surabaya: Ipam, 2003.
- Farukh, Umar, *Abrikiyyah al-Arab fi al-Ilm wa al-Falsafah*, Beirut; Maktabah al-Assriyyah, 1989.
- Fauzi, Ibrahim Ali, *Pro Kontra Postmodernisme dalam wacana Filsafat*, Himmah, Yogyakarta; UII, 1993.
- Friedman, Lawrence W, *American Law: An invaluable guide to the many faces of the law, and how it affects our daily our daily lives*, New York: W.W. Norton & Company, 1984.
- Ghazali, Abu Hamid, Al-, *Syifa al-Ghalil*, Bagdad; Matba'aah al-Irsyad, 1971.
- Ghofur Anshori, Abdul, *Hukum Perkawinan Islam: Perspektif Fikih dan Hukum Positif*, Yogyakarta: UII Press, 2011.
- Hamdani, Muhammad Faisal, *Nikah Mut'ah: Analisis Perbandingan Hukum Antara Sunni dan Syilah*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008.
- Hamid, Husain, *Nazariyah al-Maslalah fi al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar an-Nahdah al-'Arabi, 1971.
- Hanifah, Nu'man bin Tsabit Abi, *Musnad Imam Hanifah*, Beirut Dar al-Fikr al Arabi, tt.
- Haqq, Musthafa Said, Al-, *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Beirut; Muaassah ar Risalah, 1985.
- Harahap, M. Yahya, *Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempostifkan Abastraksi Hukum Islam*, dalam buku Hasan Bisri (ed.), *Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh*, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Hasan, Ahmad, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence; A Study of Juridical Principle of Qiyyas*, Islamabad; Islamic Research Intitute, 1986.
- Ichtijanto, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Juhaya S. Praja (ed.), *Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- Imarah, Muhammad, *Muqaddimah dalam Ibnu Rusyd, Fasl al-Maqal Fima Baina al-Hikmah Wa as-Syar'iyyah min al-Ittishal*, Mesir; Dar al-Ma'arif, tt.
- Iraqi, M Atiq, Al-, *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd, Peletak Dasar-Dasar Filsafat Islam*, Terjemahan Aksin Wijaya, Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Iraqi, Muhammad Atiq, *an-Na'ah al-Aqliyyah Fi Falsafah Ibnu Rusyd*, Mesir: Dar al-Ma'arif, tt, tp.
- Isroqunnah, *Ekleksitas Hukum Islam*, Jogjakarta; Pasca Sarjana Universitas Negeri Sunan Kalijaga, 2001.
- Jam'ah, Muhammad Lutfi, Al-, *Tarikh Falasifah al-Islam fi al-Masriq wa al-Magrib*, Beirut; al-Maktabah al-Ilmiyyah, tt.

- Jauziyyah, Ibnu Qooyim, Al-, *I'lam Al-Muwaqi'in*, Beirut; Muaassah ar-risalah, 1978.
- Jaziry, Abdul Rahman, Al-, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah*, Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, 1985.
- Juwaini, Abdul Malik, Al-, *al-Waraqat*, Damaskus; al-Maktabah al-Hasyimiyyah, tt.
- Kamali, Muhammad Hashim, *Principle Of Islamic Jurisprudence*, Cambridge; Islamic Teks Society, 1991.
- Katjasungkana, Nursyahbani, "Perempuan dalam Peta Hukum Negara di Indonesia, dalam Hasyim, Syafiq, (ed), *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut Atas Hak-hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1999.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul Fikih: Kaidah Hukum Islam*, terj. Faiz el Muttaqien, Jakarta: Pustaka Amani, 2003.
- Madkur, Muhammad Salam, *Ushul Fiqh al-Islam*, Kairo: Dar al-Nadhar al-Arabiyyah, 1976.
- Majah, Ibnu, *Sunan Ibnu Majah*, Kairo; Dar al-Fikr al-Arabi, tt.
- Minhaji, Akh., *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi dan Implementasi*, Yogyakarta: SUKA Press, 2010.
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, ttp: Dar al-Fikr al-Ázali, t.t.
- Muhammad, Abdul Karim, *Hukum Acara Perdata Islam*, Bandung; Citra Aditya Nakri, 1996.
- Mulia, Siti Musdah, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, cet. ke-1, Yogyakarta: Kibrar Press, 2006.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Baina ad-Din wa al-Falsafah Fi Ra'yI Ibnu Rusyd wa Falasifah al-Asr al-Wasit*, Beirut;
- Muttaqien, Dadan, *Cakap Hukum Bidang Perkawinan dan Perjanjian*, Yogyakarta: Insania Cita Press, 2006.
- Muzarie, Mukhlisin, *Kasus-kasus Perkawinan Era Modern: Perkawinan Wanita Hamil, Antar Agama, Sesama Jenis dan Teleconference*, Cirebon: STAIC Press, 2010.
- Najib, Agus Moh., *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2011.
- Nasr, Sayyed Husain, *Intelektual Islam; Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terjemahan Suharsono dan Jhamaludin M.Z, Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1996.
- Nasution, Harun, *Islam Di Tinjau Dari Beberapa Aspeknya*, Jakarta; UI-Press, 1986.
- Nasution, Khoiruddin, *Hukum Perdata (Keluar-ga) Islam di Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, Yogyakarta: ACAdemia+TAFAZZA, 2009.
- Qosim, Mahmud, *Falsafah Ibnu Rusyd wa Asaruha Fi at-Tafkir al-Garby*, Khurtum; Uneversitas Ummi Durman al-Islamiyyah, 1967.
- Qudamah, Ibnu, *Rawdhatal-Nazhir wa Junnah al-munazhir*, Beirut; Muaassah ar-risalah, 1978.
- Ramulyo, Idris, *Hukum Perkawinan Islam: Studi Analisis Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 2002.
- Raziq, Musthafa Abdur, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, Mesir; Maktabah as-Saqafah ad-Diniyyah, t.tp.
- Ridha, M. Subkhi (ed.), *Perempuan, Agama dan Demokrasi*, Yogyakarta: Lembaga Studi Islam dan Politik (LSIP), 2007.
- Royyan, Ali Sami' An-Nashar dan Muhammad Ali Abu, *Qira'at al-Falsafah*, Beirut; Dar al-Qoumiyyah, 1976.
- Rusyd, Ibnu, *Bidayah al-Mujtahid Wa Nihayah al-Muqtashid*, Mesir: Dar al-Fikr, tt.
- Saebani, Beni Ahmad *Fiqh Munakahat (Buku I)*, Bandung: Pustaka Setia, 2009.

- Saleh, Watjik, *Hukum Perkawinan Indonesia*, Jakarta: Balai Aksara, 1987.
- Saliba, Jamil, *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyyah*, Bairut; Dar al-Kutub al-Labnani, 1973.
- Saripudin, *Epistemologi Ibnu Rusyd (Telaah Kitab Bidayah al-Mujtahid Presfektip Nalar Islam Al-Jabiri)*, Yogyakarta; UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah Pesan dan Kesan serta Keserasian al-Qur'an*, Jakarta; Lentera Hati, 2006.
- Sirajuddin, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang Perkawinan*, Yogyakarta: Liberty, 1982.
- Subki, Tajjudin Abd Wahab, *Al-Jam' Al-Jawami'* Mesir; Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, tt.
- Suraji, *Perbandingan Manzhab ala Abdul Wahab asy-Sya'roni dan Ibnu Rusyd (Studi atas Kitab al-Mizan dan Bidayah al-Mujtahid)*, Yogyakarta; IAIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Syafi'i, Idris, Al-, *Ar-Risalah* edisi Sayid Kailani, Mesir; Matba'ah Mustofha al-Halaby Wa awladah, 1969.
- Syafi'i, Mad, *Konsep Peradilan Menurut Ibnu Rusyd*, Yogyakarta; IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Syari'ah, Shadar, Al-, *al-Tawdhib*, Kairo; Dar al-Ahd al-Jadid li at-Tib'i'ah, 1957.
- Syarifuddin, Amir, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002.
- Syarifudin, Amir. *Ushul Fiqh*, Jakarta; PT Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Syaukani, Muhammad bin Ali Muhammad, Al-Nayl al-Awثار, Bairut, Dar al-Fikr, 1978.
- Syawkanī, Muhammād ibn 'Alī al-İrsyād al-Fukhūl, Kairo: Matba'ah Syabib, 1349.
- Usman, Suparman *Hukum Islam: Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.
- Wail, Hallaq, *On The Origin of The controversy about The Existence of Mujtahid and The Gate of Ijtihad*, SI. 6. 1986.
- Watkin, Jenneti, *Interpretation of The Divine Comand in The Jurisprudence of Muwawwaq al-Din Ibnu Qudamah*, ILJ.
- Wijaya, T.B Manggun, *Pengantar*, dalam Johan Huizingga, *Homo Ludens; Fungsi dan Hakikat Permainan dalam Budaya*, terjemahan dalam Hasan Basari, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Wilkes, Keits, *Agama dan Ilmu Pengetahuan*, saduran Bebas Yayasan Cipta Loka Caraka, Jakarta; Sinar Harapan, 1985.
- Zahroh, Muhammad Abu, *Ushul Fiqh*, Kairo; Dar al-fikr al Arabi, 1377.
- Zaidan, Abdul Karim, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Kairo: Mat'baah al-Musthafa al-Halabi, 1940.
- Zairi, Ahmad al-Qurthuby, Al-, *al-Nubadz fi Ushul al-fiqh al-zahiri*, Beirut Dar Ibnu Hazm, 1993.
- Zuhayli, Wahbah al-, *Ushul Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr al-Muashirrah, 1986.

